

# **MANUAL DE ÉTICA**

**AMELIA VALCÁRCEL**

**MEMORIA DE CÁTEDRA**

**DESARROLLO DOCENTE**

PARA OPTAR A LA CATEDRA DE ÉTICA DEL AREA DE  
FILOSOFÍA MORAL DE LA U.N.E.D.

## Objetivos, metodología y programa

### *CONSIDERACIONES PRELIMINARES*

-----

Entiendo este proyecto docente como un ajuste de cuentas con la tarea en la que me encuentro desde que me hice cargo, hace ya años, veintiocho, de la docencia de ética en la antigua Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Oviedo. En concreto y desde un principio me correspondió impartir un curso anual de introducción a la filosofía moral al final del primer ciclo y otro más especializado al inicio del segundo. Amén de ello, mantuve también en los cursos de doctorado temas monográficos sobre cuestiones puntuales de teoría ética conectadas con los debates contemporáneos. En la actualidad este esquema se repite con variaciones menores.

Pues bien, a lo largo de esos años pude darme cuenta de que la mejor forma de explicar filosofía consistía en exponer a los filósofos. Sin duda es inevitable que se los tematice según las propias líneas de interés, pero así se ha hecho siempre. La visión demasiado sesgada se evita, sólo en parte, si además se los contextualiza dentro de cuestiones de arco amplio y se tiene la prevención de marcar siempre sus concretas coordenadas históricas. Pienso que con esta metodología no se crean confusiones inútiles a la vez que se evitan tanto el dogmatismo como el escolasticismo estrecho. Desde cierto punto de vista este solo método sugiere que mi enfoque principal es el hermenéutico. Sin embargo, aun siendo en efecto esa la falsilla principal expositiva, no creo que la filosofía, y en particular la llamada filosofía práctica, pueda restringirse al punto de vista hermenéutico<sup>1</sup>. La ética, en concreto, es por su propia naturaleza propositiva, lo que en modo alguno se deja conciliar plenamente con la hermeneusis.

De hecho esto viene a constituirse en un verdadero problema no sólo metodológico y expositivo, sino epistemológico, de envergadura que obliga a toda-o filósofa-o a situarse a sí mismo frente a la tradición precedente. Intentaré a lo largo de este texto hacer ver cómo encajo ambas perspectivas.

---

<sup>1</sup> De hecho la hermenéutica encuentra enormes dificultades propositivas, de las que son ejemplo la parquedad tanto de ellas como de delimitaciones éticas consistentes que se aprecian en la obra de G. Vattimo **Etica dell'interpretazione**, Rosenberg & Sellier, Torino, 1989.

Habiendo recibido mi primera formación en filosofía moral en el marco de las corrientes anglosajonas del siglo XX, el cambio hacia la perspectiva histórica no me ha resultado fácil en absoluto. Ciertamente es que mi generación recibía una impronta doble, (que podría ser llamada con propiedad "bildung"), la que se hacía en la academia y sus aulas junto con la recepción extrainstitucional del conglomerado sesentaiochista. Este consistía fundamentalmente en versiones más o menos dogmatizadas o degradadas de la tradición del pensamiento contracultural. De una parte el freudomarxismo frankfurtiano y de otra la dogmática althusseriana. Por descontado que ambas formaciones, analítica y sesentaiochista, eran perfectamente incompatibles: la primera servía para la exactitud requerida por el discurso académico y la segunda para la general interpretación del mundo desde coordenadas que se suponían políticas<sup>2</sup>.

De este modo no podía decirse que en cierta manera el historicismo no estaba presente, si bien el marxismo, presionado por su propio paradigma positivista, tendía a presentarse como una ciencia lo que encubría su carácter historicista y aun moral. En cualquier caso, la propia lectura de los textos fundadores y de sus precedentes en el Idealismo Alemán daba cierto puente entre

---

<sup>2</sup> En su, por o demás elogiosa y cariñosa reseña de mi libro **Hegel y la Ética**, López Calera encontraba cierto radicalismo moralista y se preguntaba por su origen: es evidente, provenía del ambiente de los años de formación, ambiente difundido entonces por toda una generación europea y americana.

historicismo y perspectivas epistemológicas fuertes; sin embargo tal puente con el calzado analítico no se podía transitar.

Para nuestra mala suerte la hermenéutica tal cual, era desconocida y los discípulos españoles de Gadamer apenas conocidos o mencionados. La filosofía española se hallaba en mis años de formación todavía en trance recepcionante. E iba a permanecer así muchos años.

He dicho que mi primera formación académica se realizó dentro de las coordenadas del pensamiento anglosajón del siglo XX, y como esto no es ni era lo habitual, habré de explicarlo. Cuando yo comencé mis estudios de licenciatura, la de filosofía, a la sazón llamada pura, esta podía obtenerse en sólo tres universidades españolas: Madrid, Barcelona y Valencia. Elegí la última porque había llegado a mis oídos que las corrientes que allí se exponían eran las más actualizadas dentro de ese momento recepcionante de la filosofía española. La fama ya entonces alcanzada por los departamentos de Lógica, Historia y metafísica era, como pude comprobar, merecida. El plantel de profesorado era más que digno, y por Valencia entraba en España todo el pensamiento contemporáneo.

Pude en efecto seguir los avances de la lógica y la filosofía de la ciencia y del lenguaje según se iban produciendo; asistir, todavía alumna de licenciatura, a los seminarios de Quine o Tarsky, conocer los escritos de Khunn antes de que fueran

traducidos, tener cursos monográficos sobre todas las corrientes fenomenológicas, completar la filosofía del giro lingüístico desde la polémica Meinong-Frege hasta Strawson.

Lo único que a tan completa formación cabía objetar era que se producía dentro de un ambiente positivista difuso que, aunque no llegaba a obscurecer buenos estudios históricos (los cursos sobre filosofía antigua, medieval y renacentista, así como sobre racionalismo y kantismo del departamento de Historia eran muy sólidos), impedía hasta cierto punto formar un concepto claro de tradición. Esta formación se completaba con semiótica y estética estructuralistas, psicología tanto fisiológica como patológica y aplicada y el obligado conocimiento de al menos dos idiomas extranjeros, conocimiento que había que probar mediante traducciones de obras originales.

Obtuve pues mi licenciatura en cuatro años, doblando en un mismo curso cuarto y quinto de carrera porque a la sazón estaba muy interesada en seguir lo que me parecía un proyecto original que en la universidad de Oviedo se llevaba a cabo, una versión peculiar de la filosofía de la ciencia que mezclaba elementos de diversas corrientes. Para incorporarme a él solicité una beca de investigación que me fue concedida y que disfruté (que en estos términos suele hablarse) de 1975 a 1977 cuando fui contratada como profesora ayudante por el departamento de filosofía que dirigía

Gustavo Bueno. Siendo becaria hube de encargarme de ciertas horas lectivas de historia de la filosofía (las de cursos nocturnos), seminarios, biblioteca y, en fin, todo aquello que solía ser tarea del último llegado.

Con todo mi Tesis de licenciatura la llevé a término bajo la dirección del Dr. Montero Moliner, catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Valencia, y allí la presenté bajo el título "Moral y Derecho en Hegel" ¿Por qué Hegel?

Yo había tenido en Valencia un monográfico sobre Hegel, en concreto sobre la "Fenomenología" a cargo del departamento de Metafísica. Pero el Hegel que me interesaba era el de la filosofía práctica. Desde tercero de licenciatura había tomado como libro de cabecera también la **Fenomenología** y, sin embargo, este trabajo de licenciatura versó fundamentalmente sobre la **Ciencia de la Lógica** y la **Filosofía del Derecho**. Lo que entonces me parecía sobresaliente del pensamiento hegeliano era su postulada reconciliación de los ámbitos del ser y el deber-ser por la mediación de las prácticas normativas existentes. Más tarde no estuve segura de que tal identificación fuera deseable, pero entonces lo estaba plenamente. Llevé con lo que yo creí paciencia los sabios y prudentes consejos del profesor Montero y reformulé buena parte del trabajo para que adquiriera el aspecto filológico que me requería, una vez hecho lo cual recibí del tribunal que él presidía la más alta calificación.

Durante cierto tiempo continué trabajando a Hegel según la perspectiva enunciada, exactamente hasta que fui conociendo mucho mejor todos sus escritos y, sin embargo en mi práctica docente me mantenía fiel a mi formación en análisis. Conciliar realmente ambas cosas resultaba imposible, de modo que elegí la sucesividad: un curso recibía ética contemporánea, es decir, análisis, y otro historia de la ética.

Por lo que toca a mi participación en las líneas departamentales yo no acababa de ver claro, y por fortuna, en qué debía consistir una ética materialista. Tenía por formación contra tal posibilidad graves inconvenientes epistemológicos y por hermeneusis prevenciones históricas de todo tipo. De otra parte aquel llamado materialismo se estaba transformando de una teoría de la historia en una ontología cuya falsilla era tan fácil que no podía dejar de desagradarme, falsilla que entonces se aplicaba a la historia del pensamiento, más tarde a la filosofía de la ciencia, pero que no reveló completamente su dislate hasta que alcanzó a la filosofía de la religión.

A partir de ese momento simplemente no pude seguirla, y no por que vulnerara creencias religiosas positivas, sino por su sola absurdidad. Repetir, encubriendo las fuentes, las viejas teorías de Murray sobre el nacimiento de toda religión en los cultos animales y tratar de imponer la conclusión dogmática de que los dioses eran animales y toda la especulación metafísica, nada menos

que desde los presocráticos, teología, lo que quería decir encubrimiento y degeneración, me resultaba como poco pintoresco.

Semejante alejamiento no se produjo sin traumas, que ahorro, y tuvo como conclusión que yo cambiara de director de tesis, tras haber coincidido en la "Primera Semana de Ética" con el catedrático de la disciplina, Javier Muguerza, que con insistencia me aconsejó ese cambio y se ofreció sólidamente para dirigir mi trabajo doctoral. Al doctor Muguerza no le encanta hacerse cargo de tesis doctorales, ha dirigido las menos que ha podido, pero cuantos le hemos tenido por director guardamos con él una relación de reconocimiento y aprecio muy especial. La libertad, la ausencia de dogmatismo, el rechazo a los prejuicios, son cosas que habitualmente defendemos, pero hay contadas ocasiones de verlas ejercidas. Siempre agradeceré a mi director de tesis que me diera enseñanzas teóricas y prácticas sobre todas ellas.

De este modo, y cuando mis relaciones con el proyecto de filosofía de Oviedo estaban ya más que deterioradas, presenté mi tesis en Madrid, en la UNED, al tribunal compuesto por los doctores Aranguren, Lledó, Amorós, Camps y Muguerza, que me concedieron el sobresaliente cum laude en la primavera del año ochentaídos.

Puede decirse con certeza que la verdadera vida investigadora, al menos en humanidades, comienza después del doctorado. En efecto, el conocido consejo "Procura conocer bien a

un filósofo si quieres serlo" casi siempre funciona. Y hay al menos dos opciones: instalarse dentro de una corriente sólida que provea al menos de un vocabulario casi completo y de uso más o menos compartido, es decir, por "témata" o "tópica", o bien dedicar a una sola filosofía bastante tiempo. No sabría decir cual de los dos es el mejor método, porque ni siquiera estoy segura de que sean métodos; quizá, de creer a Fichte, son temperamentos. En cualquier caso yo había elegido uno de ellos y durante al menos cinco años más profundicé mi conocimiento del Idealismo Alemán no sólo ya como corriente de pensamiento, sino como historia política, historia de las formas de vida, literatura... hasta que pude hacerme una panorámica general, partiendo de aquel punto inicial, del romanticismo.

Por lo que tocaba a ajustes propios, el mismo año ochentaidos hice el que me resultaba necesario con mi formación: mediante la realización de un seminario sobre ética y análisis en la Universidad de León conseguí por fin tomar las distancias necesarias. Publiqué más tarde un compendio del seminario, "Vicios y virtudes de la ética analítica"<sup>3</sup> que ya desde el título anunciaba con la utilización de los propios términos "vicio" y "virtud" mi capacidad de deshacerme de las estrecheces de la metaética y mi

---

<sup>3</sup> En **Contextos**, nº11, 1984, Univ. León.

ansia de recuperación de la terminología moral clásica, aunque aquí estuviera utilizada metalingüísticamente.

Sin embargo sigo considerando que la metaética, si bien no puede pretender ser la única filosofía moral posible, ofrece ciertas garantías, del mismo modo que el punto de vista hermenéutico o el propiamente histórico proporciona otras que no son despreciables para la práctica docente: Para abusar del pleonasma, el análisis ayuda a analizar sincrónicamente y previene de errores muy comunes, los que dimanarían de que las palabras se tomen por cosas. Y la hermeneusis ayuda diacrónicamente. Por una parte y desde la hermeneusis no cabe otra cosa que sufrir el que cualquier curso de ética acabe transformándose en un curso de historia de la ética. Ello en sí no es reprobable, sino que da también parámetros de exactitud muy convenientes. El problema consiste en conjugarlas. Y no es fácil si hay que tomar posiciones de principio, diría "originarias" por usar la terminología rawlsiana.

En las páginas que siguen quiero acercarme a los problemas concomitantes al estudio y docencia de la ética, incluyendo los programas que propongo. Las cuestiones de formación que he apuntado influyen, como no, decisivamente en la orientación global. Sin duda metodológicamente la filosofía analítica mantiene un peso inercial fuerte, pero ha de reconocerse que ella ha sido una de las corrientes más importantes del siglo veinte puesto que

determinó una nueva forma de hacer filosofía moral de la que sólo hace una década que se está saliendo. La selección del lenguaje moral como objeto primordial de análisis tiene todo tipo de insuficiencias, que me constan, y la lógica y semántica del razonamiento moral sin duda es más una teoría del uso que del significado, como bien apuntara McIntyre<sup>4</sup>. Sin embargo la crítica destructiva del análisis a los supuestos ontológicos y metafísicos introdujo nuevas cuestiones que no pueden ser obliteradas: la cuestión del cognitivismo o emotivismo de los juicios morales, el problema de la fundamentación, puede que no sean sino síntomas de algo-otro.

Aun así, del análisis de los sentidos y usos de los términos valorativos a la recuperación del trascendentalismo habermasiano es obvio que se ha recorrido un largo camino en el que el giro lingüístico ha sido asumido hasta pasar él mismo a formar parte de la perspectiva histórica<sup>5</sup>. Siendo más explícita: la perspectiva que ha hecho de la ética mero análisis del lenguaje no puede ya prosperar y debe ser abandonada, pero la realidad lingüística de la moral ha sido conservada hasta nosotros, así como los procedimientos de análisis en los casos en que resultan adecuados.

---

<sup>4</sup> En su influyente y espléndido libro, que me encargué de traducir, **After Virtue**, ed, esp. **Tras la virtud**, Crítica, 1987.

<sup>5</sup> Como se aprecia en el postscriptum "Diez años después" que R. Rorty pone a su obra **El giro lingüístico**, Paidós, 1990.

El lenguaje es la realidad indiscutible que media entre una teoría del conocimiento moderna y contemporánea. Ahora bien, la filosofía del lenguaje, descontada su aridez propia, parte de una sincronía muy discutible. Por ello, sin desdeñarla, debe ser conectada con la hermenéutica histórica que exige un tratamiento por tópicos y tópicos. Por ejemplo el análisis limita con el intelectualismo ético, la explicitación argumentativa con los temas clásicos de la retórica, actualmente recuperados tanto por Perelman como por Elster<sup>6</sup>. Y no es que los temas históricos hayan de ser recuperados tan sólo porque respondan a inquietudes presentes. Tienen su propio interés puesto que el conocimiento del pasado es autoconocimiento.

Además la secularización del pensamiento hace que esa doble perspectiva se imponga: los seres humanos toman lo que específicamente los constituye, el lenguaje, de manera que el giro lingüístico puede decirse que completa el giro antropológico iniciado siglos antes. Y la ética se constituye así en el discurso que debe dar sentido a la existencia sin esperar recibirlo a su vez de alguna realidad que no sea propiamente instaurativa. De ese modo no debe extrañar que, puesto que lo que llamamos conciencia

---

<sup>6</sup> Ch. Perelman, **Justice et Raison**, Presses Universitaires de Bruxelles 1963, **Rhetorique et Philosophie**, PUF 1952 y **L'Empire rhétorique**, Vrin 1977. En cuanto a J. Elster **Ulyses and the Sirens**, Cambridge University Press, 1979, **Uvas amargas**, (1983), Península 1988, **Nuts and Bolts**, Cambridge 1989, Gedisa 1990, **The cement of Society**, Cambridge 1989, Gedisa 1991.

es una realidad lingüístico-social innegable, la propia filosofía haya venido a constituirse en **lenguaje sobre los lenguajes**, esto es, interpretación y por lo tanto **filosofía de la cultura en el sentido más amplio**.

En nuestro caso el análisis no debe establecerse meramente sobre el significado y uso de los enunciados prescriptivos, sino también sobre los discursos que comparten campo con ellos e intentan explicarlos desde sus propias conceptologías. Esos, además de los cotidianos, son los usos reales del lenguaje. Y si bien descansan en grandes acuerdos tácitos, envuelven también profundos desacuerdos.

Por último el propio lenguaje es él mismo historia, de modo que, dando por sabido que las organizaciones incondicionales no existen, a la filosofía práctica no le queda más remedio que la interpretación de grandes secuencias históricas y sus líneas determinantes, más o menos explícitas.

Para finalizar esta introducción, diré que el pasado está sólo a medias cerrado puesto que siempre puede ser objeto de reinterpretación y el presente es necesariamente defectivo. En el pasado encontramos en ocasiones claves, en el presente a menudo posesiones y esperanzas; también insatisfacciones, qué duda cabe. Pero la parcialidad del presente es inevitable si tomamos en serio el **dictum** de Hegel según el cual nadie puede saltar sobre sus propias Rodas. No pretendo pues solucionar problemas perennes,

probablemente no los hay. Ni encontrar la solución nunca antes oída de las aporías del presente. El empeño es bastante más modesto y sin embargo nada fácil: que quepa conciliar el saber acumulado del pasado con los límites de las teorías del conocimiento sin que ello impida de facto realizar una filosofía realmente práctica, esto es, vinculada al presente, sus problemas y prudentemente propositiva.

La filosofía moral actual encara el reto de ser instaurativa y no sólo análisis o hermenéutica. Y lo hace aunque se defina como procedimental y heurística, como son los ejemplos mayores de Rawls y Habermas. Ambos intentan una recuperación del trascendentalismo desde matrices de pensamiento lockeanas o kantianas. Su competencia y autoridad son indiscutibles. De hecho la **Teoría de la Justicia** de Rawls aclara bastante bien paradojas cotidianas sobre la libertad y la tolerancia. La **Teoría de la acción comunicativa** de Habermas precisa el concepto de racionalidad y su contenido normativo. Gracias a ellos la filosofía moral puede de nuevo intentar transitar los caminos prácticos y abandonar el cultivo obsesivo de la metaética o el historicismo.

Hay síntomas suficientes de que la propia filosofía española ha dejado de ser meramente recepcionante y se está incorporando al diálogo común de las corrientes filosóficas con presencia mundial. Y, del mismo modo que la filosofía moral y política va en cabeza internacionalmente, el esfuerzo de los filósofos morales españoles

es muy notable dentro de nuestro panorama intelectual. En diálogo con esa filosofía presente, abierto y confiado, inicio este desarrollo docente, que clásicamente se llamó **memoria**, haciendo precisamente memoria del suelo común del que todos procedemos, contextualizando la pregunta siempre posible, de qué es la ética.

## Objetivos: ¿Qué es la Ética?

### 1. Sobre la ética dicha en general

Es, desde un punto de vista estrecho, una asignatura. La ética tiene ya su lugar propio en las facultades de letras y varia fortuna en el bachillerato. Y sin embargo esta aceptación (que incluye la ocurrencia del término en bastantes contextos, notablemente los políticos), no exime de poner en duda su sustantividad.

Acudiendo a las ocurrencias históricas del término, ética aparece por primera vez en el contexto griego como tramo separado y flanqueado por la lógica y la física. Esta tríada, que conformará tanto el platonismo como las escuelas helenísticas, depende de una nueva concepción del pensamiento de la que brota la misma filosofía como posibilidad<sup>7</sup>. Primero el diálogo sobre cuestiones que pueden ser disputadas (dialécticas). Después,

---

<sup>7</sup> La ética se separa en la sofística antigua del resto de la especulación física y adquiere autonomía cuando se articula mediante la oposición sofística **physis-nómos**. La lógica brota asimismo de la naciente retórica. El análisis clásico de esta división lo realizó Guthrie en **The Sophists**, C.U.P. 1971.

frente a la opinión (doxa), que es varia e incapaz de ser resolutive, se coloca el saber (epistemé) que se divide en conocimiento de las causas, los modos y las aplicaciones.

Por causas se entienden las causas últimas, por modos los caminos para llegar a conocerlas y los resultados constituyen el conocimiento de las acciones correctas así como el conocimiento de por qué en ocasiones no se producen.

¿Es acaso que anteriormente el pensamiento era ilógico o inmoral? En modo alguno. Simplemente el giro antropológico representado por las dos sofísticas y el pensamiento socrático se deshace relativamente de las cuestiones relacionadas con la physis (y "peri physeos" deja de ser el título obligado del pensamiento sapiencial), para formar una nueva ordenación conceptual en la que la explicación ha de relacionarse no ya con lo cosmos y lo caos, sino con la existencia misma de lo humano como separado, con las notas y rasgos que lo separan, con la pertinencia del que observa sobre lo observado, así pues, con la manera misma del conocer y consiguientemente del obrar.

Se produce en ese momento una traslación. La distinción pertinente seguirá siendo la previamente utilizada, -apariencia-realidad-, pero ya no se trata de la apariencia varia del mundo frente a la realidad del principio (arxé), sino de qué parte de lo humano es physis y cual otra principio, pero en el sentido fuertemente normativo de nómos.

Por supuesto que no cabe reducir el contexto griego del ethos a las discusiones organizadas en torno a la oposición Physis-Nómos, por complejas e interesantes que hayan sido. Hay tanto o más del ethos griego en los presocráticos y sus sentencias oraculares, en las Tragedias y Comedias, en los historiadores, que en el planteamiento abstracto de la cuestión. Es más, no podemos entender ese planteamiento si no lo rellenamos con los datos pertinentes que sólo de esas otras fuentes pueden ser obtenidos. Pero es que una cosa es el ethos y otra la ética.

Brevemente, *la ética intenta organizar el ethos*, precisamente porque el ethos no es estable ni quizá coherente, a pesar de que transmita sabiduría. Y lo que forma la ética en Grecia la forma en todos los tiempos.

La ética es un orden conceptual. Y si el ethos posee el problema de la incoherencia, la ética tiene el de la pluralidad, porque es obvio que puede haber y de hecho ha habido siempre ordenaciones conceptuales divergentes. Pero incluso esa divergencia puede ser sometida a orden siempre que se la emplace bajo un metalenguaje superior. Esto comienza a suceder en la ética articulada como discurso filosófico desde Aristóteles, si es que descontamos, como creo pertinente hacerlo, las disputas conceptuales -demasiado dispersas- que aparecen reflejadas en los diálogos platónicos<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Sin duda Platón es un pensador político-moral de enorme talla, pero en él la reflexión no adquiere, salvo en muy pocos casos, forma apodíctica, ni es el suyo

Y de este modo, precisamente por buscar lugares de coherencia teórica frente a posiciones compitientes a su vez en la teoría, la ética adquiere su principal problema: tener que acudir a resolver problemas de índole metalingüística a la vez que mantener la voluntad de constituirse como discurso práctico.

El mismo Aristóteles no es inmune a tal dificultad, de ahí que frecuentemente, al lado de clasificaciones generales que permitan situar a los discursos que versan sobre el bien, reitere que no por el hecho de conocerlo el bien se practica, sino que esa práctica es otra cosa. No basta con conocerlo, hay que darle existencia. Es precisa una pedagogía moral que coexista con el discurso ético.

## **2. Ética y teoría ética**

Este especial modo de producirse de la disciplina no ha cesado desde el mismo momento de su nacimiento, de forma que esa distancia ha sido tematizada bajo terminología muy variada, pero sin en lo esencial alterarse. Es constitutiva. Volver entonces sobre ella al tratar de explicar lo que se denomina ética no resulta difícil, no sólo recurriendo a la desmesurada autofagia filosófica, donde la vuelta sobre lo mismo asegura siempre un cargado discurso. El quid es si tiene verdadero interés.

---

un pensamiento diseccionador, sino reflectante y comprensivos del **ethos**. Me atengo, desde luego, para verlo así a la modélica exposición de Jaeger en **Paideia**, (1933), editada en español múltiples veces.

Pienso que si la filosofía moral se limita sólo a esto, poner y volver a poner orden en el lenguaje del ethos, pierde entidad y difícilmente puede sobrepasar la propia percepción aristotélica, a la vez tan clara y tan temprana. Por ello prefiero creer que la ética debe ser completada dando voz a las aportaciones del discurso filosófico contemporáneo, que en gran parte es discurso sobre valores, y que no cesa de insistir en los condicionamientos históricos, económicos, culturales, etc, de cualquier discurso filosófico y más en particular del que aquí se trata. Cuando las autonomías filosóficas más afincadas caen, no debe olvidarse que la ética ni siquiera ha llegado a entrar en su número.

En efecto la ética comparte, al día de hoy, terreno y tópicos con las disciplinas tradicionalmente vinculadas al deber ser - valgan como ejemplo la sociología, la antropología, psicología, etología, psicoterapia, juridicidad, política- así como con las prácticas mismas de las morales, instituciones, normas sociales, pautas culturales y, en general, de toda regulación institucional de conductas y costumbres. Así las cosas, en cada uno de los ámbitos citados se tratan lo que podríamos llamar "asuntos éticos" de tal modo que, o quedan reducidos a otra cosa en los términos que el campo específico maneje, o se descartan como fenómenos aparentes de realidades más básicas, vale decir, la política, el interés ideológico, las conductas supervivenciales, estrategias adaptativas, etc.

Pero del mismo modo cabe decir que ninguna actividad humana del tipo que sea puede declararse inmune a la reflexión ética, aunque esa falta de inmunidad muestre diferentes grados. La filosofía moral contemporánea -salvo rarísimas y dudosas excepciones- no ha logrado salir hasta hace poquísimos de un formalismo abstracto que le ha conferido una frágil asepsia. Eso cultivó el giro lingüístico. Y aún así el objeto de su análisis siguió siendo territorio compartido y disputado en el que hubo de definir su especificidad.

El ser humano, el comportamiento, la acción, las instituciones, en tanto que son realidades humano-sociales, son el lugar natural de aplicación práctica de los conceptos y principios con los que el discurso ético opera, pero normalmente, como ya se ha dicho, lo hace de modo demasiado abstracto y general. Lo que la tradición anglosajona de filosofía moral suele querer hacer pasar por el momento liberador de la ética -su autonomía respecto de ontologías y cargas metafísicas- lo logra a costa de desdeñar casi igualmente los indeclinables aspectos prácticos de algo que en sí es filosofía práctica. No pretendo negar que la constitución de la ética como reflexión puramente epistémica no haya producido algún beneficio metodológico a la disciplina, pero siempre puede ser contemplado también como una abdicación.

Desde estas miras habría una ética en crisis a partir del siglo pasado -o quizá antes- con las arremetidas ilustradas contra

lo establecido que volcaron a la filosofía moral al imposible camino de la fundamentación (imposible porque debería hallarse alguna absoluta con la prohibición explícita de basarla en absoluto alguno) cuyo último tramo epistémico sería el más débil. Es cierto que ya no parece existir la posibilidad de recrear la ética de tratados o sistemas, que fueron sin embargo el producto más común del pensamiento filosófico desde sus orígenes.

Parte de esta crisis se explicaría por la quiebra de valores tradicionales firmemente socavados en este caso por la modernidad, junto con segmentos completos de interpretación teleológica. Aceptado que cualquier ética no dependa de una interpretación total y también que no pueda establecer por sí misma tal interpretación, de ello no se sigue que lo que pueda afirmar desde su relativa inestabilidad no sea pertinente. Lo que es claro es que ningún otro discurso que se proclame total -sean los puntos de vista particulares de algunas vivencias, prácticas, discursos, supuestas ciencias, etc- puede imponer tampoco su totalización y reducir a la nada el punto de vista valorativo-moral.

Cualquier totalización es particular, válida como mucho en su esfera, y sumar varias no conduce a otro resultado que descoordinación y fricciones. El "único discurso válido", se vista como quiera, siempre tiene el defecto de probar demasiado<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Es el caso más cercano de la sociobiología y quien mejor lo ejemplifica Wilson, que no hace más que recorrer los pasos que en su día diera Lorenz. Tanto la **Sociobiología** de Wilson como los superventas de Eysenk o Ruse o los aún más populares de Morris son totalizaciones unidimensionales. Y lo son también los

Si la crisis de la Ética -admitiendo provisionalmente que quepa hablar de ella en términos tan fuertes- se debe a la propia efervescencia de valores en una sociedad en tránsito desde sistemas estamentales estables de rasgos autoritarios a otros modelos que es nuestro deber describir y definir, bienvenida sea. Si el énfasis se coloca por el contrario en la nostalgia por la pérdida del "único discurso válido" entonces se impone razonablemente recordar que muchos discursos de ese tipo fueron, pese a su apariencia, endebles, que carecían del conocimiento que pretendían dar, que fueron en el peor sentido "ideológicos", que justificaron lo injustificable y que, por último, servían en ocasiones meramente de adorno para lo que en otros terrenos normalmente el fanatismo resolvía por sí solo.

No hay ningún discurso autoevidente que deleve por completo el ser y, en su benevolencia, plantee también la marcha del deber ser como expediente anexo. Y si alguno lo pretende debe volverse más modesto; esto es parte de los beneficios indirectos de la autonomización anglosajona de la ética. La parte peor, que la hay y muy grave, es conseguir cierta seguridad epistémica al precio de no proponer.

---

intentos de la psicología conductista de propiciar morales sin ética, buenas conductas sin necesidad del discurso valorativo. El caso paradigmático lo constituye la obra de Skinner **Más allá de la libertad y de la dignidad** o sus utopías **Walden dos** y **Retorno a Walden dos**. Por no entrar en lo que sucede cuando es la bioquímica la encargada de asumir el punto de vista total, utilizando del modo más grosero metáforas informáticas de las que no es consciente, caso de los partidarios del **gen egoísta** o el altruista, que para el caso tanto da.

Durante bastante tiempo se ha tenido por cierto que la dura pureza de la ética se hallaba en un estricto cultivo en realidad de la metaética, lo que significaba ni un juicio, ni una norma, ni una valoración, ni una propuesta. La filosofía moral anglosajona del siglo XX siguió el consejo neopositivista y se avaló como filosofía del lenguaje de la moral. Con ello se evitaban además los enfrentamientos con las ciencias y disciplinas cuyo objeto, aunque sea alusivamente, se compartía. Desde este punto de mira la especificidad de la ética quedaba, lo que es paradójico, conformada por su estatuto no valorativo y no prescriptivo. Por lo que toca a las prácticas se daban por perdidas. La repetida historia según la cual el profesor de ética aseguraba que si un alumno le planteara una duda moral le aconsejaría que consultara a su párroco para resolverla, no es ninguna broma. *La filosofía moral es epistemología, por lo tanto ni propone ni debe proponer*, ha sido mucho más que una convicción. La lógica conclusión es que gente con menos escrúpulos epistemológicos ocupara el campo abandonado<sup>10</sup>; que las morales como las prácticas sigan su curso, que cada disciplina las explique a su mejor entender o conveniencia y que la ética no pueda pronunciarse sobre esas actividades y menos ponerles límite, eso sí, por propia decisión.

---

<sup>10</sup> Que, por lo demás, nunca de buen grado compartieron; léase superstición, autoritarismo o las benéficas ciencias totalizadoras. Negarse al discurso valorativo nunca ha evitado que otros lo realicen. Está por hacer una historia de tales suplantaciones.

Pero si la ética ha de enfatizar su sustantividad a fuerza de espesar los temas epistémicos, conocemos por adelantado lo precario de la situación: cualquier fundamentación es epistémicamente débil (por la naturaleza del asunto, por circularidad, por encubrir los puntos de partida) y de modo necesario. Por lo tanto empeñarse en reducir las cuestiones de ética a cuestiones de fundamentación o bien a cuestiones epistémicas es condenarse a una propedéutica eterna, cuando no prueba de positivismo cegarato o falta de voluntad<sup>11</sup>.

La acción moral exige propuestas, veredictos, soluciones. Seguramente todo ello queda fuera de las tierras firmes epistémicas, sin duda nos acerca al historicismo, pero dudo que pueda ser de otra manera. Conocer y juzgar el mundo son dos actividades que se realizan a la par. Debemos no sólo ser conscientes de la parte cognitiva del discurso práctico, sino también de los aspectos prácticos del discurso cognitivo.

El desarrollo de las instituciones e instancias normativas lejos de hacer superfluo el discurso ético, proporciona un material casi inagotable, pues el discurso ético es el encargado de codificar-decodificar, aclarar y señalar las "buenas razones" de vigencia de tales instancias normativas que tienden a

---

<sup>11</sup> Hare respondiendo a Brian Magee que lo entrevista en **Los hombres detrás de las Ideas**, ed. esp. FCE, 1982. Lo mejor de su obra es que "no es ideológica", afirma cándidamente, como si realmente pudiera constituirse una ética desde una total asepsia valorativa. En otras palabras, si no sales de los temas epistémicos no corres el riesgo de meterte en líos y desde esa supuesta neutralidad decides que los problemas no existen. Por lo tanto, que la ética, utens, la hagan los demás. Los filósofos morales están para decir que no puede hacerse.

presentarse de un modo difuso y dan por tanto, sin el adecuado soporte teórico, la conocida y para algunos torturadora sensación de diafonía. La necesidad del pensamiento abstracto es de aquellas que no imploran ser argumentadas. Existe, no sólo con su puesto en nuestra cultura occidental, sino como carácter mismo de la racionalidad. La Ética es esta misma posibilidad ejerciéndose sobre los datos de las demás disciplinas con las que comparte tónica. Y totalizando.

Sin embargo sobre este totalizar se impone una precisión: la obsesión por el fundamento acarrea, por los supuestos metafóricos que la subyacen, algunas cuestiones invariables. El fundamento racional no puede evitar ser digerido históricamente y mostrar, pese a las pretensiones sincrónicas de absoluto, su otra cara, "el presente y su autoconciencia". Cuando este tipo de vigencia de fundamento se intenta obviar el resultado es un teologizar con mayor o menor carga de laicismo. O bien Dios o la figura conceptual que lo haya suplantado o secularizado dan razón inicial y también final del proceso. En ese sentido, visto como funciona, el fundamento es siempre límite. Cierto es que se han aducido al menos dos formas de evitar ese escollo: definir conjuntamente principio y fundamento como parte de una única estructura, convirtiendo así de paso al fundamento en criba. Otra, asimilarlo no tanto a estructura como a causa final, teleología. En ambos

temo que las circularidades simplemente concitadas con el uso de la metáfora fundamento son inevitables.

### **3. Disonancia o pluralidad**

Pero, pese a las circularidades de fundamentación, la filosofía Moral tiene algunas evidencias que parecen límites menos convencionalmente teóricos.

Por una parte sabemos que si fuéramos capaces, lo sólo en sueños se nos ocurre, de cumplir todos hasta la perfección normas poco menos que autoevidentes, no se seguiría de ello la desaparición de las colisiones de los actos entre sí. Esta consideración se ha desnaturalizado en ocasiones y ha venido a decir que el elemento real en las decisiones son los intereses.

Desde la Sofística Antigua los conflictos de interés están presentes en la Teoría Moral; es más, se supone que ésta última sirve para disfrazar ese nivel basal. Cuando esto se dice como si supusiera un verdadero límite, sólo se enuncia algo trivial: del hecho de que la moral encubra o disfrace no se puede inferir que es un disfraz; nada es un disfraz si no se puede prescindir de él: Y no parece que los términos valorativos puedan ser sacados del lenguaje por decreto. Los conflictos morales no son *prima facie* conflictos de intereses, (aunque olvidar tal componente es una especie de angelismo), pero, de la misma manera, del acatar las normas no se sigue su armonización, puesto que quizá las

instancias normativas no son armónicas entre sí ni deben serlo. La racionalización normativa debe tener en cuenta este límite, por lo tanto, tomar con cautela los trabajos de totalización.

Cuando se afirma que la teoría ética se nutre de la posibilidad de la totalización, tanto normativa como epistemológica, de los datos y propuestas que aparecen dispersas por las anteriormente denominadas disciplinas y ciencias del deber-ser, (además por supuesto del acarreo de su propia tradición sistemática), no se quiere decir que tal totalización deba convertirse de nuevo en un *único relato*, una Totalidad explicativa. Por una parte, el mero tiempo corroería tal pretensión; por otra, lo que modestamente se exige es que esa totalización sea coherente, pero que no ignore la existencia de otras. Ello no supone la entrada en un relativismo de mala ley, sino la asunción de un pluralismo real.

No hay una teoría ética, sino varias, obligadas, eso sí, al uso de los mismos recursos argumentativos. Las verdades éticas pertenecen, cuando no son simplemente imposiciones -lo que resta eficacia y verosimilitud a su calificativo de "éticas"- a los materiales que concurren a dar una ordenación del mundo no incondicional, sino, justamente, instaurativa. El pluralismo estable, entendiéndolo por él la concurrencia de opiniones teóricamente homologables, no es el admitir la verdad relativa de cada uno de los discursos, ejerciendo sobre ellos una falsa

tolerancia lenitiva, sino la necesidad de contrastación, aceptada su legitimidad, que obliga a su revisión crítica, para la que, en principio, toda teoría es competente.

Y, sin embargo, la competencia de la ética ha de ser algo más explicitada. Otro de los resultados del cultivo de la metaética ha sido el acuerdo tácito en la comunidad filosófica de que ésta sólo puede valerse en los temas epistémicos y que, por tanto, el discurso del filósofo moral tiene, cuando se refiere a las cuestiones comunes del obrar, el mismo rango, alto o ninguno, que el de cualquier otro individuo no especializado en el asunto. Rorty, al distinguir entre filosofía edificante y filosofía sistemática<sup>12</sup>, se ha convertido en el último valedor de esta postura. Hay, pues, dos niveles: Uno, si la ética es competente de cara al resto de las teorías que comparten con ella objeto y campo y dos, si las afirmaciones morales en boca del filósofo moral tienen el mismo valor que en otro sujeto cualesquiera.

La respuesta al primer nivel se ha apuntado ya. La ética puede y debe deshacer las pretensiones totalizadoras de los discursos naturalistas. En cuanto al segundo, sobre la competencia del filósofo moral en cuestiones de moral práctica, si la afirmación de que no tiene más que otro ciudadano se hace con el buen intento de evitar desviaciones "platonizantes" (sólo el sabio es virtuoso, obra mejor quien conoce los fines últimos, etc) debe

---

<sup>12</sup> En **La Filosofía y el espejo de la naturaleza**, (1979) Cátedra, 1983.

admitirse como se admite desde antiguo el consejo kantiano de no confundir bondad y sabiduría; si supone enfatizar de nuevo la prohibición de juicios y propuestas, hay que hacerle una objeción: la filosofía moral tiene de suyo un conocimiento, no sólo sistemático, sino histórico, de las argumentaciones, de los planteamientos de los problemas, incluso de la viabilidad de las soluciones-alternativas.

Si el filósofo moral se expresa impremeditadamente sobre cualquier asunto, por supuesto que debe ser atendido según esa circunstancia. Pero si utiliza los recursos que son el poso de la tradición histórica y sistemática de su disciplina, el caso es diferente. Hay una sabiduría moral acumulada sobre los términos, las connotaciones, las distinciones relevantes, las metáforas, etc, que no sólo se debe conocer, sino emplear. Esto nada dice, naturalmente, sobre el valor moral personal del filósofo, sino sobre su dominio técnico y su capacidad constructiva y analítica. En cuanto a su obrar u opiniones, tienen la misma dignidad que las de cualquiera, recordando, sin embargo, el resto del consejo kantiano antes dejado a medias: que el obrar moral de un ser humano es ya en sí mismo una sabiduría.

Para finalizar, un último apunte sobre el llamado "punto de vista moral". La posibilidad, que no es por otra parte sino la admisión de lo real, de existencia de varias y no una ética, afecta poco a lo que se acostumbra a denominar punto de vista

moral<sup>13</sup>. Cualquier consideración moral, no importa su índole, hace referencia a lo que el Idealismo Alemán nombró deber-ser, ya sea éste interno o límite del ser considerado. La unicidad de perspectiva, que no puede situarse jamás en lo meramente fáctico, hace las cuestiones más resbaladizas, pero también más interesantes.

De suyo va que entonces cualquier conclusión dentro de los márgenes de una determinada teoría ética adquiere de modo inevitable un aire provisional. Pero es tarea del presente defender un sistema articulado de propuestas y argumentaciones de esas propuestas -fundamentaciones- que encuentre su tierra firme precisamente en la falta de seguridades radicales, que se atreva a afirmar que en ausencia de normas absolutas no todo está permitido, que se avenga con nuestro proyecto de lo que queremos ser sin hacerse ilusiones de reconciliación y sin instrumentarlo en medios-fines. Todas estas notas que conforman el punto de vista moral y su precariedad, son a la vez su fortaleza. Para recapitular diría que, pese a su provisionalidad y constante revisión, a la Ética le corresponde la última palabra sobre cualquiera de los discursos humanos. Y matizaría que, para poder darla, ha de conocer y afrontar el contenido de tales discursos.

---

<sup>13</sup> Tomando como referente el defendido por Baier en **Moral point of view**, Cornell, 1958: "un ser moral debe ser capaz de guardar sus impulsos naturales, de controlarse a sí mismo, de hacer lo que requiere el peso de las razones morales incluso si ello significa enfrentar la más fuerte inclinación presente", pág. 252.

La ética no es sólo epistemología, tampoco propuestas inargumentadas ni cultivo monotemático del fundamento. No es contraste mediante fórmulas abstractas entre posibilidades de bien igualmente abstractas. Es conocimiento de los discursos competidores, manejo de la propia tradición y de la historia de las ideas, disciplina en el uso de sus recursos conceptuales, contrastación y capacidad de propuesta. Es absolutamente filosofía, y muy problemática por cierto, porque de ella cabe esperar también que deleve lo que las ontologías entrañan y que no se deje apresar explícitamente por ninguna de ellas en particular. Debe buscar un punto propio. Y le consta que ese punto es casi imposible.

## -II-

### Sobre la enseñanza de la ética

#### 1. La enseñanza

Hay que enfrentar aquí una cuestión proemial que nos libre de equívocos. Una cosa es enseñar la disciplina filosófica llamada **ética** en las facultades de filosofía, que es donde normalmente se realiza esta enseñanza, otra cosa es enseñar ética en el marco de otros estudios o profesiones, es decir, enseñar ética adjetiva: ética de los negocios, ética médica, ética de la empresa, ética de los medios de comunicación, etc. Y una tercera aún es enseñar ética a alumnos o alumnas no universitarios.

Comenzando por el final, la ética que puede ser enseñada a niños o adolescentes ha de consistir en aquello que puedan aprender según su fase de desarrollo<sup>14</sup> y, en todo caso, se les han

---

<sup>14</sup> Y para ello se cuenta con la ayuda de las investigaciones clásicas de Piaget, **El criterio moral en el niño**, las de Turiel **El desarrollo del conocimiento social**, las de Wyss **Estructuras de la moral** y las de Kohlberg, tanto sus múltiples artículos (reseñados por Rubio Carracedo en **El hombre y la ética**, Anthropos 1987), como sus **Essays on moral development** hasta ahora en tres volúmenes, H.&R. N.Y. 1981 en adelante.

de enseñar contenidos no problemáticos, sino aceptados. En una segunda fase la clase de ética, dado que una joven o un joven están sujetos a varias instancias normativas, las familiares, las grupales, las publicitarias, las sociales, las religiosas, las proporcionadas por los espectáculos... la clase de ética ha de convertirse en el lugar en el que esas instancias son contrastadas entre sí según criterios aceptados.

La ética adjetiva se dirige a personas de las que suponemos que poseen una formación moral suficiente y conclusa. Y en ella se enseña el estado de la cuestión en diferentes aspectos que más puedan atañerles: bioética, ética médica, ética del comportamiento empresarial... es decir, ética utens. Y si son necesarias, nociones teóricas e históricas generales.

Ahora bien, enseñar ética a alumnos de filosofía es enseñar filosofía. Y esta enseñanza se rige por los mismos criterios y entraña las mismas dificultades de la enseñanza de la filosofía en general.

Ni en ética ni en filosofía cabe la perogrullada de afirmar que ética es lo que se encuentra en los libros de ética o que filosofía es lo que hay dentro de los libros de filosofía. La ética es filosofía y la filosofía tiene un estatuto epistemológico muy peculiar.

## 2. La Tradición

Una perspectiva necesaria en el estudio de cualquier disciplina es la histórica, con más razón cuando el objeto de estudio es un saber, un discurso, una "ciencia humana" sobre cuyo status teórico hay poca claridad y consenso. Este método es, además de menos arriesgado, más pedagógico, por cuanto a través de él se asiste a la auto constitución y la autoconservación del discurso, a sus momentos más polémicos y a sus figuras más destacadas. Podría decirse que aquellas ciencias o actividades cuyo contexto de verificación es difícilmente determinable, deben apoyarse más en el contexto de descubrimiento, (que en nuestro caso habría que rebautizar como contexto de génesis), donde quizás se encuentre el sentido de su verdad.

Esto es cierto de la Filosofía y particularmente de la Ética, de ahí que esta memoria haya considerado importante dedicar una gran parte de los temas del programa a los momentos históricos de la disciplina. Por lo demás, es en el contexto histórico donde los conceptos y problemas morales adquieren su dimensión social e ideológica. Diría aún que estudiarlos independientemente de ellas los desenfoca. Los conceptos morales cambian, puesto que son parcialmente constitutivos de las formas de vida social, cuando la sociedad lo hace; su semántica se amplía o se contrae. Cambian también los problemas principales y varía así mismo el género de justificación argumentativa que los valida. Tomar la perspectiva

histórica, relativiza las pretensiones sistemático-absolutas, pero da los marcos de referencia reales que permiten la comprensión de los fenómenos morales y las teorías que los justifican como partes de un todo.

La historia, sin embargo, no es un mero repaso cronológico donde se amontonen nombres, fechas y doctrinas. Todo historiador se ve forzado a adoptar algún criterio de clasificación -que en ocasiones se convierte en su filosofía inconsciente- si no quiere verse perdido en un laberinto desprovisto de sentido en que unos fenómenos sigan a otros azarosamente<sup>15</sup>. Se impone, aún sin pretenderlo, un hilo conductor que enhebre las distintas corrientes y tendencias y cree la continuidad de sentido.

La historia es también maestra porque no es función del filósofo moral el crear distinciones entre el bien y el mal a partir de cero, ni obtener de la misma manera sus criterios generales. Todo ello pertenece al género de elementos que la sociedad y la historia nos dan ya servidos. Sin embargo, relativizar el presente no es actitud de la que todos los momentos de la historia hayan disfrutado. Las pretensiones de absolutizarlo fueron y son tentaciones que se impone como primer paso disolver.

Al filósofo moral corresponde descubrir las incoherencias de los diferentes modelos y criterios de moralidad que operan en un

---

<sup>15</sup> Lo vio perfectamente Sorokin en su análisis de las filosofías sociales, tanto en **Social philosophies of an age of crisis**, ed esp. Aguilar 1960 como en **Sociological theories today**, 1966.

presente dado y enmarcarlos entre su pasado y su futuro. Esto se hace razonando primero comparativamente, después desde unas hipótesis o principios generales que deberían fundamentarlos. Así, por ejemplo, se procedería con la idea de justicia, de igualdad, de interés común, de felicidad, libertad o autonomía. Al analizar tales ideas o principios, que han ido dando forma a las distintas tendencias y doctrinas, el método histórico, cuando muestra su genealogía, permite enriquecer de referencias las discusiones presentes y a la vez las sitúa.

Pero, puesto que la Filosofía Moral, desde esta perspectiva, aparece conclusa, es necesario desdoblar las fuentes en cuanto a su peso y pertinencia. No resulta escabroso decir que casi siempre son tres: los padres fundadores, los filósofos morales actuales y lo que sugiere la razón. Lo mismo puede afirmarse esto de la ética que de cualquier otra disciplina<sup>16</sup>. Sin embargo, tales elementos no se encuentran nunca en estado puro, son una abstracción: los filósofos clásicos se nos dan ya interpretados y valorados tanto por los estudiosos pasados como por los actuales, y, de hecho, la selección que se hace de ellos, el enfatizar unas escuelas o unas teorías, unos conceptos u otros, forma parte de la visión de una época sobre sí misma<sup>17</sup>. Que el pasado existe en el presente es

---

<sup>16</sup> Me permito parafrasear a Inkeles en **¿Qué es sociología?**, pero la formulación me parece atractiva y sintética.

<sup>17</sup> Esto, expresado pormenorizadamente y no como intuición, que es el caso de Nietzsche, es lo que puede verse en la **Histoire de l'histoire de la philosophie** de Lucien Braun. Ophrys, Paris, 1973.

asunto que se conoce mucho antes de que Croce lo teorizara, aunque fuera él quien mejor lo expresó<sup>18</sup>. Para nuestro caso, la selección de autores clásicos y su combinación, su modo de ser presentados, ha de tener como línea maestra el fin que se persigue en la misma definición de los temas fundamentales de la disciplina: presentar la sabiduría moral como saber de prácticas y argumentaciones, sin olvidar que el primer determinante de un programa -que no es primordialmente una obra personal- es la práctica docente.

Sobre este último punto es obligado decir que los filósofos solemos tener ideas bastante confusas sobre lo que es y en qué consiste enseñar filosofía; de hecho, redefinir esto forma gran parte del corpus mismo de los textos filosóficos, y, aunque no somos los únicos, la pregunta por nuestro estatuto o función nos lleva más tiempo que a los cultivadores de áreas menos generales y polémicas.

En cualquier caso, es indiscutible que el ejercicio filosófico por excelencia es la lectura de los filósofos, lectura que no puede ser suplida por las introducciones o las historias generales de la Filosofía y la Ética. Una introducción es necesaria como guía para la lectura, pero no la excusa. Lo que diferencia la educación humanística de la del científico de la naturaleza, por ejemplo, es que a aquél se le ofrecen unos libros de texto, escritos para estudiantes, y a partir de ahí se lanza a

---

<sup>18</sup> En **La Storia come pensiero e come azione**, 1938, reeditada por Laterza en **Benedeto Croce, Saggi**, edición completa de su obra.

la investigación. Rara vez se le invita a la lectura o consulta de los textos clásicos de los científicos del pasado<sup>19</sup>. Al estudiante de humanidades o de filosofía, en cambio, el libro de texto no le basta. Necesita conocer, y no de oídas, a los pensadores del pasado, comprender su estilo, saber sus motivos, ver la variedad de problemas que plantean y cómo unos están ya asumidos-solventados y otros no; ver también como esas "soluciones" son frecuentemente contradictorias y no uniformes, aprender a interpretar.

Sin embargo, es engañoso hablar de fuentes de conocimiento sin mencionar expresamente los intereses que guían la selección e incluso las lecturas de las mismas. No es igual usar un libro para realizar un trabajo de investigación, destinado a unos pocos especialistas, que usarlo para dar una clase: el auditorio determina esencialmente la forma y el contenido de cualquier discurso. El peligro más grave que se corre cuando los textos clásicos no están presentes es el doctrinarismo. La lectura directa lo evita sólo en parte, porque un estudiante no suele estar en condiciones, en su período de formación, de refutar una interpretación o poner matices a una forma de contextualizar. Se impone entonces un esfuerzo consciente por parte del docente en presentar, tanto como le sea posible, separadas las interpretaciones más canónicas de las suyas propias, y ambas, del

---

<sup>19</sup> Es más, se les disuade, como explica Kuhn en **La estructura de las revoluciones científicas** (1962) ed esp. FCE, 1971.

texto de que se trate. Para ello, suele ser buen método hacerse eco de las polémicas reales y no dejar suponer al alumno que el profesor tiene precisamente la clave última y verdadera de todo ello. El aprendizaje de la modestia es tan importante como cualquier otro y, si en principio puede resultar frustrante no contar con un maestro-guía sabio en todas las cosas, a la larga, porque la vida de un investigador -que es como todo alumno deber ser considerado en potencia- no se acaba en su formación, lo que importa es enseñar a alguien a trabajar, no llenar su cabeza con nuestras propias ideas (y a veces prejuicios) a gentes cuyo destino no es permanecer vinculados a nosotros por lazos "escolares".

La enseñanza, como parte de la Educación, está operando y preparada para proceder a autonomizar sus fines: en vez de proponer modelos únicos de lo que sea, debe dejar constancia de la real pluralidad que la vida de la cultura ofrece y mostrarla al mismo tiempo del modo más sencillo y veraz. El doctrinarismo se alcanza precisamente cuando un punto de vista se prima, porque verdadero aquí viene a decir "bueno" sin decirlo. Y, por el mismo expediente, el doctrinarismo se evita neutralizando unos modelos con otros. Quizá lo más positivo sea intentar transmitir actitudes básicas, (que no anulan, sino exigen los saberes informativos), que posibiliten al sujeto el no encerrar sus creencias dentro de las disposiciones en las que se siente seguro, sino, por el

contrario, a cambiar con coherencia actitudes a medida que sus informaciones y sus adhesiones van cambiando, si es que lo hacen. Este es al fin el venerable método de Sócrates, que nos enseñó una gran verdad: la filosofía es una actividad, incluso una disposición, no un conjunto difuso de doctrinas.

Para la filosofía no hay un sólo modelo, hay muchos. Más que ninguna cosa en ética es el dogmatismo lo que debe ser evitado, porque la misma Ética se ha constituido en disciplina como un diálogo y contra él.

Superado ese inconveniente la enseñanza de la ética tiene los mismos de la teoría ética, ya esbozados en el capítulo anterior: Cómo hacer teoría de la práctica y cómo hacer práctica de la teoría. Algo, que es ya una disciplina escolar, ha logrado pasar a serlo justamente porque está fijado, siendo más ruda, esclerotizado. Si hay un cuerpo fijo de problemas teóricos -y la ética los tiene, es decir, tiene su propia tópica- eso significa que hay una sistematización previa que ha surgido precisamente para que esa disciplina pueda ser "enseñada". Ese saber entonces, que ya es de suyo autorreflexivo, se dobla de nuevo por su transmisión -en tópica o témata- en versiones estabilizadas, lo que no hace sino contribuir a que sus implicaciones prácticas se vuelvan más y más evanescentes.

Una moral, por ejemplo, determinada y sólidamente asentada en un momento histórico, puede permitirse hacer una casuística y

trabajar con ejemplos. Una ética no puede. Debe operar con las distinciones, los conceptos, las clasificaciones propias (pongo por caso con fines-medios, libertad, éticas deontológicas o éticas teleológicas) que suponen alejamiento efectivo del discurso moral cotidiano. Es decir, que por su propia manera de existir como disciplina la ética no puede dejar de parecer fría, lejana, distante, abstracta.

Sin embargo la ética nunca ha querido abdicar de ser un conocimiento práctico. Pero ¿acaso la misma expresión **conocimiento práctico** no es contradictoria? Habrá que comenzar por desvincular conocimiento práctico de conocimiento meramente útil. Y aún así la ética se resistirá a afirmar de sí misma que no es también un conocimiento útil. Llegará más allá: afirmará que, más que sólo útil, es un conocimiento **bueno**. Conocimiento bueno... de **lo bueno**.

Aristóteles intentó solventar esta fundamental dificultad que entraña el **conocimiento práctico** acudiendo a símiles, muchos de los cuales podemos encontrar previamente en el pensamiento platónico. El médico, el juez, el capitán de una nave tienen esa clase de conocimiento. No es exactamente una técnica (no produce objetos) y tampoco es un pensamiento especulativo (no puede contentarse con conocer teorías). Es un conocimiento de lo que está bien o mal, es adecuado o inadecuado y determinado por una facultad especial, la prudencia. Todo hombre libre es en principio capaz de tenerlo y, desde luego, lo necesita puesto que debe vivir

entre sus iguales. Se trata de un saber práctico que no se obtiene primordialmente discutiendo sobre las características del bien en general, sino fijándose en cómo obran aquellos a quienes consideramos virtuosos<sup>20</sup>. En el conocimiento práctico el ejemplo es imprescindible: no basta con definir qué es una virtud determinada, ni menos aún qué sea la virtud en general. Es preciso fijarse en aquellos a quienes se les reconoce el poseerla e imitarlos. La experiencia, el tiempo, la costumbre y el hábito de obrar correctamente son conocimiento práctico.

Es evidente que para tomar la postura aristotélica el paradigma moral del que se trate ha de tener un amplio consenso, lo que es lo mismo, ha de ser estable. Pero no todas las épocas históricas han disfrutado de tal posibilidad, por lo cual este saber práctico incardinado en prácticas realmente existentes, en un **ethos** compartido, si bien es uno de los modelos más fuertes, ha de ceder el paso al modelo epistemológico que es el que se impone justamente cuando los acuerdos en el **ethos** común se fragilizan. De ahí que quepa hablar al menos de dos grandes modelos de este saber, aquellos que siguen la plantilla aristotélica por lo que toca a su concepción de la práctica y aquellos más epistémicos que suponen una propedéutica epistemológica, lo que es lo mismo, un acuerdo previo en los conceptos pertinentes, cuyo exponente máximo encontramos en Kant.

---

<sup>20</sup> **Ética Nicomaquea**, VI, 1151b y ss.

A pesar de que Kant y Aristóteles estén separados por veinte siglos de acontecimientos y reflexiones ambos son sensibles al mismo problema de la posibilidad de un conocimiento ético. La respuesta kantiana sin embargo no puede acudir como expediente resolutivo a la prudencia, sino que ha de hacerlo al paradigma de consenso de su siglo ilustrado, la razón. Por lo tanto ha de suponer una instancia previa de la que hacer dimanar el asentimiento, esto es una fundamentación.

En efecto la pregunta por la fundamentación es muy diferente de la pregunta aristotélica. Esta última es relativamente sencilla: "¿Como debo actuar para ser moral?", mientras que la fundamentación supone preguntarse por la posibilidad de responder a esta otra en primer lugar: "¿Por qué debo ser moral?" y sólo si ésta tiene respuesta suficiente abordar entonces los contenidos.

El camino del saber práctico, por el momento, ha seguido estos derroteros: del **ethos** a la ética, de la ética a la metaética. Y sólo en los últimos años parece abrirse de nuevo la posibilidad de retomar al menos a la ética saliendo de los estrechos márgenes que la metaética ha marcado. Pese a que figuras actuales de gran talla, McIntyre por ejemplo, propugnen un a vuelta al contexto de las prácticas<sup>21</sup>, pensadores muy notables, por ejemplo Habermas, insisten en los temas de fundamentación. Este es en sus grandes

---

<sup>21</sup>McIntyre en el origen del nearistotelismo contemporáneo desarrolló su concepto de "práctica en el ya citado **Tras la Virtud**.

rasgos el panorama plural de modelos que debe ser transmitido por la enseñanza actual de la ética.

## -III-

### Metodología

#### 1. La ética como cuestiones

Una de las formas más tradicionales en las que un discurso puede ser expuesto para ser seguido -siempre que el espesor de la propia tópica lo permita- son las "cuestiones". Típicas, cierto es, de la última escolástica son un modo tan bueno o mejor que cualquier otro para entrar a familiarizarse con los puntos relevantes. Para que el planteamiento sincrónico de las **cuestiones** no impida la perspectiva histórica es, sin embargo, conveniente situarlas en su contexto de génesis y guardar, en la medida de lo posible, el orden en que históricamente se han ido haciendo relevantes.

Para la misma emergencia de la ética como discurso autonomizado sobre el **ethos** fue crucial la discusión organizada sobre la polaridad naturaleza-ley, de ahí que yo considere que ésta es la primera que deba exponerse proemialmente a cualquier

programa. Igualmente importante es la oposición ser-deber ser cuya circunstancia de emergencia es muy posterior. Ambas permiten de todos modos clasificar problemas aún presentes en lo que he llamado "discursos compitientes" con el moral, sobre todo con aquellos cuya matriz ontológica es el naturalismo de diverso corte.

Hay pues una ética proemial de cuestiones y hay además unos principios tradicionales de clasificación de las éticas que deben también ser expuestos antes de entrar en cualquier asunto de historia o contenido. La distinción por ejemplo entre ética docens y ética utens no se corresponde con la de ética-moral, pero le debe ser previa. Y lo mismo sucede con la distinción entre éticas teleológicas y éticas deontológicas. Intentaré abordar en este apartado los modos generales, tanto de las cuestiones como de las distinciones, con arreglo a las cuales la propia filosofía moral se organiza.

### **A. Physis-nomos / ser - deber ser**

Son oposiciones que, como se ha dicho, pertenecen a la parte proemial de la ética y cuya forma de presentarse puede variar. Cabe una presentación histórica, **fysis-nómos** en el contexto de la primera y la Segunda Sofísticas, **ser -deber ser** en el contexto del Idealismo Alemán, o una presentación que haga correr por los cauces generales de estas cuestiones otras presentaciones

proemiales posibles. Lo mejor es conjugar ambas. Presentando **cuestiones** se presenta el panorama general que hace posible y necesario el discurso filosófico y a la vez se va introduciendo la terminología pertinente y propia de ese discurso filosófico moral. Por ejemplo, por medio de la oposición inicial naturaleza-ley se puede dar entrada al problema fundamental del relativismo en sus varias ocurrencias históricas, dando por sentado que precisamente el relativismo, su posibilidad, es lo que constituye la necesidad del discurso filosófico moral<sup>22</sup>. Por medio de la presentación de **ser - deber ser** se da entrada a cuantas tramas ontológicas están supuestas por una ética filosófica.

Por su parte **etica docens-etica utens** es una distinción en el seno mismo de la ética que cabe aproximar a la distinción contemporánea entre **ética y moral**, si bien no completamente. En cualquier caso, traerla a la actualidad es conveniente, aunque sólo sea para señalar la separación entre los tipos de ética posibles si se toma como parámetro su vinculación con las prácticas. Bastante de la literatura moral es *etica utens*<sup>23</sup> que responde directamente a la pregunta "qué debo hacer".

---

<sup>22</sup> Como ha repetido López Castellón el relativismo no es el punto de llegada de ética alguna, pero es su necesario punto de partida. En la misma dirección Rabossi "Relativismo, diversidad de sistemas morales y conducta racional" **Cuadernos de filosofía**, año X, 14, Buenos Aires, 1970.

<sup>23</sup> Y además disforme. Pensemos que tan *etica utens* es el Oráculo Manual de Gracián, como las Máximas de La Rochefoucaud, los libros de ética organizacional contemporáneos, herederos de Axelrod, p.e. Covey The seven habits of highly effective people, La estrategia del delfín, etc, como ciertas aserciones del capítulo XV de El Príncipe. Por cierto, cabría añadir partes de los Caracteres, tanto de Teofrasto como de La Bruyère, así como a Castiglione y los muchos

La ética docens, dando por supuesto que la respuesta a esa pregunta es "el bien", lo que pretende es una aproximación teórica a él. La distinción contemporánea, heredada de la tradición anglosajona desde la obra de Moore, entre ética y moral corre paralela a la apuntada. Moral es lo que la gente efectivamente hace, ética el discurso con el que lo valida. Sin embargo esta corriente añade otro término, **metaética**<sup>24</sup>, la investigación del discurso ético como actividad propiamente filosófica.

## 2. Éticas teleológicas-éticas deontológicas

La división de las teorías morales en dos grandes grupos, éticas teleológicas y éticas deontológicas tiene suficiente simplicidad y nitidez. Permite exponer las líneas generales de la historia de la ética en torno a dos ejes: el por qué y el para qué. Causa-fundamento o Teleología-finalidad articulan problemas de estructura y problemas de contenido, problemas propiamente epistemológicos y prácticos. De otro lado esas preguntas reproducen históricamente la marcha misma de las diversas teorías morales en su ordenación histórica.

---

Cortesanos de los que el suyo fue modelo.

<sup>24</sup> Vid. Kerner **The revolution in ethical theory**, Oxford, 1966, que escribe en el punto álgido de la admisión metaética. Id. Rorty, **El giro lingüístico**, ya citado, Hudson **Filosofía moral contemporánea**, (1970), Alianza 1974, id. Raphael **Moral Philosophy**, Oxford 1981, Id McCloskey **Meta-Ethics and normative ethics**, M. Nijhoff, La Haya 1969..

Las primeras éticas, las éticas griegas y helenísticas, son teleológicas. Suponen un **telos** inmanente a la vida humana y educen una metanormativa conducente a él. Con el advenimiento del mundo cristiano la teleología adquiere trascendencia y por lo mismo, el aspecto normativo comienza a cobrar espesor. La ley divina llega a ser medio para el fin trascendente pero en parte debe ser razonada desde las disposiciones humanas<sup>25</sup>.

En la época moderna el énfasis en la ley se hace dominante. La secularización pivota sobre la idea de deber. Los referentes mayores de estos dos tipos de ética, teleológicas y deontológicas, son Aristóteles y Kant. Aristóteles sintetiza sus éticas, Nicomaquea y Eudemia, como éticas del fin, la felicidad, fin al que tiende todo comportamiento humano; la felicidad no es un hecho, es un objetivo. Un mejor conocimiento de la naturaleza humana sirve para conseguir precisamente ese fin. La ética nos ha de decir qué hacer para conseguirlo<sup>26</sup>. En todo caso no son deberes, sino virtudes, las disposiciones necesarias. Las cualidades que sirven a ese fin forman su idea de la excelencia humana, se cultivan en la polis, forman el carácter y diseñan la sabiduría en sus aspectos teóricos y prácticos. La razón de la vida virtuosa es vivir mejor, ser feliz. Nada de ello, excepto un mayor

---

<sup>25</sup> Emerge así la ley natural a la que Sto Tomás dará el mayor relieve.

<sup>26</sup> La **Ética Nicomaquea** comienza sin ambages: "Todo arte y toda investigación e igualmente toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado con razón que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden" 1094a. En 1095a, 4, 20 explicita: "Sobre su nombre casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad".

individualismo en la consecución de ese fin y el nacimiento de la idea de una aristocracia del espíritu, es alterado en las escuelas morales helenísticas.

La ética moderna es de otro carácter. No se trata de conocer qué es la felicidad, qué hace poseerla y qué no. Debido al tránsito medieval la teleología se ha hecho trascendente y, a pesar de que los medievales comentan a Platón o a Aristóteles, la existencia de los mandamientos de la ley divina remite la cuestión no al fin, que ya está presupuesto, sino al por qué del cumplimiento de la ley. Abelardo, Santo Tomás y Occam presentan tres fundamentaciones divergentes de ese por qué<sup>27</sup> y a partir de su mera existencia podemos suponer los componentes que van forjando la posibilidad de la ley natural.

Cuando la Edad Moderna seculariza esas preguntas y de nuevo intenta retomar la inmanencia de la ética antigua no queda otra salida que la fundamentación racional o sentimental del obrar. Reconstruir pues teorías totales de la naturaleza humana que suponen reconstruir también desde un último fundamento la sociedad humana y su tipo de vínculos. La filosofía barroca toma los modelos mecanicistas u organicistas<sup>28</sup> para explicar unas realidades que antes, con un mayor consenso, no necesitaban ser argumentadas.

---

<sup>27</sup> Ética de la intención, libre arbitrio y gracia, voluntarismo respectivamente; diversidad que parece olvidar por completo McIntyre en su libro **Tres versiones rivales de la ética**, (1990) Rialp, 1992, con lo que consigue presentar una filosofía medieval bastante plana y un tomismo moderno demasiado diafónico.

<sup>28</sup> Amparados respectivamente por el cartesianismo y el espinosismo, como intento estudiar en un trabajo en curso.

Así aparece la necesidad de argumentar el por qué ser moral y argumentarlo racionalmente.

De la filosofía moderna se hereda el problema del fundamento, problema que se manifiesta especialmente en el paradigma de las éticas deontológicas, la kantiana. Puesto que dada la forma en que se manifiesta la naturaleza humana, a la que su fragilidad y el peso de sus intereses impiden de hecho compartir inmediatamente contenidos, y sin embargo dado que existen exigencias de esa misma naturaleza que no pueden reducirse a utilidad o pactos de conveniencia, una noción única de felicidad no es verosímil, pero para cumplir cualquiera de los fines que pueda proponerse esa naturaleza es necesario el respeto a unas normas básicas que han de presentarse como deberes.

La ética kantiana es por antonomasia de ética del deber. La naturaleza racional no tiene otro fin que conocer cuál es el deber y cumplirlo, cumplirlo precisamente porque es un deber. Y sólo lo que quepa presentar bajo la fórmula perfecta del deber, el imperativo categórico, constituye la moral<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> "La voluntad se concibe como independiente de condiciones empíricas y en consecuencia como voluntad pura, como determinada por la mera forma de la ley y este motivo determinante se considera como condición suprema de todas las máximas. Es cosa que sorprende bastante y no tiene igual en todo el resto del conocimiento práctico" **Crítica de la razón práctica**, Losada, p. 37. Lo sensible queda fuera de la moral, por lo tanto no se acepta ninguna de las fundamentaciones del **moral sense**: "Una ley moral dice categóricamente lo que debe suceder, guste o no, y por lo tanto no sacia nuestra inclinación...la ley moral prescribe categóricamente razón por la cual la ley moral no puede fundarse en un principio patológico ni tampoco en un sentimiento moral físico" **Lecciones de ética**, ed. esp. Crítica 1988, p. 76.

Vemos entonces como por medio de las éticas teleológicas podemos exponer los conceptos centrales de las morales clásicas, fin, felicidad, virtudes, mientras que las éticas deontológicas acarrear su propia terminología, deber, libertad, responsabilidad. Ambos son lenguajes que siguen constituyendo la filosofía moral y por medio de la exposición de cuestiones pueden comenzar a ser abordados.

### 3. El conocimiento moral

Otra manera de enfocar el estudio de la ética consiste en partir de planteamientos epistemológicos. Este enfoque permite de nuevo hacer un puente entre las éticas clásicas y las éticas contemporáneas. ¿Existe conocimiento moral? ¿Podría tal conocimiento resolver los problemas de la vida práctica? ¿Es un conocimiento de hechos?

La ética griega nace como una forma de conocimiento y ayuda al reemplazo del ideal heroico, plasmado en las epopeyas, por el *ideal del sabio*. Es una ética intelectualista aún en los casos más remisos, como el de Aristóteles<sup>30</sup>. Conocer la virtud y practicarla son ambas cosas necesarias, puesto que todas las éticas clásicas acuerdan con Sócrates<sup>31</sup> que nadie es malo voluntariamente. Pero

---

<sup>30</sup> "Hablando de tales cosas (la política y los bienes) hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático" op.cit. 1094b, 3, 20. Su objetivo no es el conocimiento, sino la acción.

<sup>31</sup> Guthrie, **Socrates**, Cambridge 1971, especialmente III, 7, págs. 139-142.

esto quiere exclusivamente decir que nadie quiere el mal para sí. Dado que hacer mal a otros (otros diferenciados) acaba volviéndose en mal para quien lo realiza, en el malvado hay un defecto de conocimiento que puede subsanarse mostrando a todos una adecuada teoría del bien.

Platón pensó indistintamente que conviene que quienes gobiernan sean sabios o que sean los sabios quienes gobiernen. Concedores de las Ideas pueden darlas a conocer. Las élites ya no pueden justificarse acudiendo a la nobleza heredada ni, menos, al nuevo poder del dinero. Sólo el conocimiento debe ser su rasgo de excelencia. Aquéllos que lo han adquirido, que han salido de la caverna, constituyen una élite del espíritu preferible a la de la sangre o la de la fortuna. Esta es la marca de origen del pensamiento moral<sup>32</sup>.

Sin embargo el conocimiento del que habla el mundo antiguo es un saber teórico y práctico. **Ethos y Pathos** han de formarse por hábitos por medio de la experiencia. No hay excelencia moral sin excelencia intelectual, pero la excelencia intelectual no garantiza la moral de modo inmediato. Se deben combinar a la perfección el **saber cómo** y el **saber qué**: la **sophía y la phrónesis**. El saber ético de los griegos es también un conocimiento de los límites. El "conócete a ti mismo" délfico lo preside. La mayéutica socrática busca destruir la autoconfianza inmotivada en el propio

---

<sup>32</sup> Sin embargo ese conocimiento no son doctrinas. Considérese que Platón afirma que la filosofía es in-enseñable en la **Carta Séptima**.

saber y poner de manifiesto que es en gran parte **opinión** lo que se tiene por tal. Los mortales son falibles e incompletos y sus saberes también lo son. Incluso Platón, que se siente más de una vez tentado a postular la posibilidad de un saber absoluto afirma en **El Banquete** que a los humanos no les es concedida otra eternidad que dejar a otros engendrados por ellos en el mundo. Y, tras el fracaso práctico de su teoría, en la **Carta séptima**, aconseja implorar a los dioses y no perder el tiempo y la vida entera intentando hacer ver la verdad a quien no quiere o no puede verla.

Hay en las éticas antiguas un espíritu cercano al que anima a las Tragedias: destino, contingencia, fatalidad, inseguridad en las situaciones, desconocimiento, ceguera para el propio bien, son parte del ser de los mortales que viven en el tiempo y parte abundantemente recordada. Precisamente porque son así, a fin de que la felicidad sea para ellos posible, deben conocer el bien, algo firme sobre lo que mantenerse mientras dura la vida.

Esta combinación de sentido del límite y confianza en las propias fuerzas es el rasgo más notable de las éticas helenísticas. En el pensamiento estoico vivir según la razón es "seguir a la naturaleza", conocerse genérica e individualmente, hacerse expectativas verosímiles de lo que cabe esperar. Los males no existen sino en el juicio que hacemos de ellos. Ese juicio depende de nuestro conocimiento, porque si bien las representaciones son necesarias y no nos pertenecen, el uso que

hacemos de ellas es exclusivamente nuestro. Así, "sobre el trono o bajo las cadenas" el estoico se sabe libre de aceptar el destino. Su conocimiento de él lo libera.

Este tipo de racionalizaciones intelectualistas hacen posible afirmar **ducunt volentem fata, nolemtem trahunt** y el ideal del sabio adquiere un tono distinto: los sabios no cambian las cosas, se complacen con lo que llega, como escribe Séneca.

El ideal del sabio cambia a tenor del mundo que debe ser vivido, pues no es lo mismo el contexto de la **polis** que el helenístico<sup>33</sup> o el imperial. El catálogo mismo de las virtudes cambia porque esas virtudes ya no sirven para la ciudadanía ni para su ejercicio entre iguales. El sabio se declara ciudadano del mundo y afirma que su libertad no reside en las leyes, sino en el alma<sup>34</sup>. Del mismo modo el conocimiento al que aspiran no es el de las esencias inmutables de las cosas, sino conocimiento del cosmos y su orden por un lado, y autoconocimiento por otro. Las leyes del cosmos son inalterables y no sujetas a capricho: son necesarias. Y la libertad es conocimiento de la necesidad<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Long **La filosofía helenística**, Revista de Occidente 1975, Dodds **Los griegos y lo irracional**, Alianza 1980, y los múltiples estudios de Carlos García Gual sobre Epicuro y los cínicos.

<sup>34</sup> Epicteto **Enquiridión**: "Conviene si tu salud deseas que en cualquier obra que el discurso empleas consideres qué cosas la preceden y cuáles la acompañan y suceden, qué inconvenientes tiene su esperanza el fin y con los medios que se alcanza y acomoda tu espíritu con ellos", op. cit. ed esp. Anthropos 1991, págs 150-51.

<sup>35</sup> Séneca **Tratados Morales**: "Consiste pues la verdadera felicidad en la virtud... a nada serás forzado, de ninguna cosa tendrás necesidad, ninguna cosa intentarás en vano... porque ninguna cosa le hace falta al que vive apartado de los deseos de ellas" Austral, 1980, págs 39-40.

Los caminos del pensamiento occidental han vuelto a transitar en muchas ocasiones esta falsilla estoica y de hecho el estoicismo es un lugar recurrente al que acuden las éticas intelectualistas. Spinoza o Schopenhauer son igualmente estoicos aunque el uno presente una ética de la potencia y el otro esté travistiendo de enseñanzas orientales la propia tradición europea.

Siempre que se afirme que "el conocimiento racional nos da nociones adecuadas de las cosas" y que ese conocimiento debe informar a la ética a fin de que se produzca un ajuste entre el sujeto percipiente y el operante en orden a respetar la trama ontológica del mundo, trama por lo general organicista, las éticas resultantes se doblarán de estoicismo.

Sea que Spinoza asegure que los cuerpos deben perseverar en el ser para lo cual el incremento de su potencia es necesario y ese incremento se obtiene viviendo con alegría y no dejándose influir por los afectos tristes; se pueda entonces interpretar su ética en términos de ética optimista, la reducción de los propios apetitos es imprescindible. El estado de felicidad la hace posible pero depende a su vez del dominio de las propias afecciones. "Lo bueno y lo malo no indican nada positivo en las cosas... y sólo son modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas entre sí"<sup>36</sup>. Por bueno entendemos lo que nos es útil y por malo lo que impide que poseamos un bien, todo ello en orden a

---

<sup>36</sup> **Ética**, proem. Cuarto.

perseverar en el ser. Puesto que somos una parte de la naturaleza que actúa por afectos, nuestro propio conocimiento no puede operar a no ser que de convierta él mismo en una afección<sup>37</sup>. Si conseguimos que se convierta en la afección dominante entonces viviremos bajo el gobierno de la razón. Dado que la preponderancia de la razón no es la misma en todos los seres humanos, ni siquiera puede decirse que compartan ellos la misma naturaleza. De ahí que la ética de Spinoza se alíe con su política: su teoría del contrato reconoce un estado que hace las veces de la razón común, al menos hasta que todos aprendan a vivir racionalmente<sup>38</sup>.

La misma prescripción de moderar y liberarse de los propios apetitos puede coexistir con una visión no teleológica del mundo. Schopenhauer de hecho recomienda parecidas soluciones que Spinoza una vez que el conocimiento nos provee de una masa de pesimismo suficiente, tanto sobre la Naturaleza en general como sobre la naturaleza humana en particular. "Cada acto concreto tiene su fin, pero la voluntad en general no tiene ninguno" y la Voluntad es primaria respecto de nuestro conocimiento de ella. Por esta afirmación Schopenhauer se convierte en la inflexión fuerte en el tema del conocimiento moral que separa los intelectualismos clásicos de los emotivismos modernos. "La voluntad es lo primero;

---

<sup>37</sup> XIV, IV.

<sup>38</sup> El derecho del soberano consiste "en la personalidad espiritual del Estado que a todos los súbditos debe guiar", **Tratado teológico-político**, Tratado político, ed. esp. Tecnos, p.166.

lo originario, el conocimiento, es algo que se añade, siendo un nuevo instrumento al servicio de la manifestación de la voluntad"<sup>39</sup>.

Se abre así el camino para poder afirmar que toda ética que se presente avalada por valores absolutos que dependan del conocimiento es falsa. Por lo mismo tanto a Marx como a Nietzsche les resultará sencillo aseverar que cualquier valor es histórico, manifestación de otra cosa, poder o resentimiento, y que la ética es en definitiva un discurso ignorante de su propia genealogía.

Cuando Wittgenstein "constate" que el orden lógico del mundo y el del lenguaje se corresponden, mientras que no puede afirmarse lo mismo del orden moral, que no se constata en parte alguna, el camino estará cerrado<sup>40</sup>. Del griego "la ética es conocimiento" se habrá llegado a la imposibilidad del conocimiento moral. Y así interpretaron la ética los neopositivistas al negarla como lenguaje significativo y atribuirle como máximo significados expresivos. Así se edujo una de las más falaces distinciones contemporáneas, la distinción tajante entre hechos y valores.

#### **4. La educación moral**

Enseñar teorías es relativamente sencillo, enseñar prácticas es bastante más complejo. Obviamente lo exigible en el ámbito

---

<sup>39</sup> **El mundo como voluntad y representación**, ed. esp. Porrúa, 1983 págs 231 y ss.

<sup>40</sup> las conclusiones éticas las sacará Ayer en **Lenguaje, verdad y lógica**, serán obviamente, emotivistas.

académico es la enseñanza de las teorías. Pero el mismo problema de la educación moral es una cuestión teórica debatida durante siglos. De nuevo su planteamiento es griego. Los sofistas tienden por lo general a pensar que la virtud es enseñable, si bien esta pretensión queda rebajada por su visión de la fragilidad de cualquier verdad. La tradición socrática engendra la **paideia** precisamente porque cree que la virtud es conocimiento. Sin embargo el propio Platón en sus diálogos tardíos ya no está tan seguro de que hayamos de esperar prácticas justas del conocimiento perfecto de la idea de justicia. En verdad adopta una actitud cercana a la sofística, por ejemplo en **El político** o **Las Leyes**: los seres humanos han de ser persuadidos para que acaten las leyes porque son convenientes, que fue en principio doctrina atribuida por él a Protágoras. Por su parte Aristóteles desconfía plenamente del conocimiento teórico en tanto que motor de la acción justa. El saber de las ideas en sí no garantiza la vida virtuosa ni mucho menos; más aún, el conocimiento que tiene el hombre prudente es incommunicable, no puede reducirse a fórmula. A ser justo se aprende mediante una práctica que es mucho más cercana a la mimesis que a la dialéctica.

En cualquier caso, puesto que la ética no es innata, habrá que enseñarla de algún modo. En la Modernidad el tema de la educación comienza a tomar relieve en muchas filosofías. Locke, Rousseau, Condorcet acuerdan en que ninguna educación es completa

si no incluye el sentido de la justicia. Por lo mismo descreerán de una educación ética dogmática e insistirán en su sentido crítico. La misma noción de autonomía moral que puede exponer Kant ha sido posible por la crítica ilustrada y previa del dogmatismo. La educación ética comienza entonces por presuponer una educación moral dogmática de la cual deshacerse. Ese bagaje de lo heredado es lo que Hegel más tarde llamará *sittlichkeit* y no admitirá en absoluto que la invención kantiana de la *moralität* le sea superior.

Pero el énfasis cada vez mayor en la autonomía, en hacer de la ética crítica de la *sittlichkeit*, acabará dando como resultado bastante inseguridad en el tema de la educación moral: de hecho los teóricos actuales de la educación moral, desde Piaget a Kohlberg pasando por Turiel, nos presentan esta fase de reduplicación. Primero la existencia de normas heredadas aprendidas dogmáticamente, después crítica de esas normas para lograr el estadio de autonomía moral. Lo malo es que, a lo largo de ese proceso, en vez de producirse la deseable autonomía emerja por el contrario muy otra cosa, la anomia<sup>41</sup>.

Enfrentarse a la anomia es el tema presente y pendiente de la educación moral, porque la anomia es ampliamente constatable a

---

<sup>41</sup> Tomo el término en la acepción exacta de Durkheim, un estado de desquiciamiento que sobreviene cuando la sociedad atraviesa por alguna crisis enfermiza. Normalmente los sujetos reconocen equitativo el orden colectivo, pero esta situación puede alterarse con resultados desastrosos. Durkheim **El suicidio**, Cáp. V, ed esp. Schapire, Buenos Aires, 1971, págs 191 y ss.

nivel práctico. Si además de ella no se deriva tan sólo inseguridad, sino cinismo, parece claro que los supuestos de una educación crítica moral conviene que sean revisados.

La tendencia compulsiva en el momento actual del ethos de ir más allá de lo aceptado, por el mero hecho de que está aceptado, no es precisamente la autonomía moral kantiana, sino, como he dicho, muy otra cosa; frecuentemente anomia que introduce desórdenes impredecibles. Del monto moral de la tradición heredada siempre hemos de guardar partes que el consenso convierta en innegables. Hay en la moral elementos acumulativos que han de ser transmitidos como herencia común, valores comunes<sup>42</sup>.

La crítica por la crítica trastoca el propio significado filosófico de crítica, esto es, investigación. Del monto de los contenidos morales heredados no cabe deshacerse, ni siquiera retóricamente. Han sido difíciles de alcanzar y costosos. Y sería irresponsable suponerlos mero objeto de especulación o de juegos intelectuales.

---

<sup>42</sup> Según la afortunada expresión de S. Maffetone, **Valori comuni**, Il Saggiatore, 1989. Especialmente págs 19 a 43.

## -IV-

### La ética como historia de la ética

La distinción kantiana entre enseñar filosofía y enseñar a filosofar es un lugar común de la docencia filosófica. Dice Kant, y antes de él dijo Platón, que no es posible aprender filosofía ya que nadie posee semejante saber. La filosofía es más bien un proceso; de seguirlo por los medios mejores es posible aprender a filosofar.

Es más que obvio que nadie puede hacer un filósofo de todo estudiante de filosofía. Para la mayoría de lo que se trata es de enseñar a transmitir un tipo de saber con los parámetros de exactitud que le son pertinentes<sup>43</sup>. Aquellos que sean capaces de llegar a incrementarlo son otra cosa. No depende que surjan ni de método ni de parámetros: ellos los crearán, irreductiblemente.

Todo ello nos lleva a la distinción de Quine: hay dos tipos de filósofos, los interesados por la filosofía y los interesados por la historia de la filosofía. Lo difícil, desde el utilísimo

---

<sup>43</sup> Por citar a Simmel, existen tres clases de filósofos: los que sienten el latido del mundo, los que sienten el latido de los demás seres humanos y los que sienten el latido de las ideas. A todos éstos, añade, hay que sumar un cuarto grupo, los que sienten el latido de la bibliografía, esos son los profesores de filosofía.

sentido histórico, -que es, tras el genio de Herder y Hegel, inabdicable-, es aprender a filosofar puesto que toda la filosofía, en tanto que en cualquier momento dado está conclusa, es historia o puede serlo.

En efecto, si por aprender a filosofar hay que entender aprender a razonar y discurrir esto necesita condiciones previas. Y no digamos si por ejemplo el esfuerzo fuera "aprender a tener concepciones originales"<sup>44</sup>.

Aprender filosofía en tanto que historia de la filosofía es por el contrario relativamente fácil. El universo de discurso es abarcable y está cerrado, lo mismo que el de tantas otras disciplinas, y todo lo que hay que hacer es conocer a quienes las han practicado antes y el modo en el que lo han hecho. Los clásicos son modelo, material y métodos de trabajo.

De todos modos si de algo parece estar convencida la filosofía actual, en la totalidad de sus corrientes con solvencia, es de que el solipsismo metodológico no está en alza. Sistemáticamente partimos de un *nosotros* que es doble, sincrónico y diacrónico. La intersubjetividad es hoy el paradigma mismo de la trascendentalidad, completada o no por el giro lingüístico.

---

<sup>44</sup> Pretender enseñar ésto equivaldría a entrar de lleno en las paradojas pragmáticas y comunicacionales estudiadas por la escuela de Palo Alto. Vid **¿Es real la realidad?** (1976), ed. esp. 1979 **El lenguaje del Cambio** (1977) esp.1980, **Teoría de la comunicación humana** (1967) esp. 1981, Watzlawick. La suposición principal es compartida por Elster en op. cit. Introducción: existencia de objetivos que no pueden, por lógica comunicacional, perseguirse de modo directo.

Transitamos la realidad compartida, las formas de cultura que tenemos presentes.

En gran parte para hacerlo acudimos al uso de un lenguaje heredado del pasado, pero desgajado de sus corrientes de origen y en ocasiones descontextualizado. Ello hace que el pensamiento contemporáneo adquiera muy a menudo un tinte ecléctico. Y aun ese tinte ecléctico puede teorizarse como lo intenta el autoproclamado **pensiero debole**. Sin necesitar apoyarse en él es patente que la filosofía actual es poco dada a sistemas totalitarios o totalizadores. Por muchas razones estas arquitecturas no son de recibo. Entonces, al combinar varias filosofías, lo que se hace es traducir al problema presente segmentos conceptuales del pasado, traducir el ayer para seguir dándole vigencia. Y eso está bien porque no es posible crear sin memoria del mismo modo que tampoco es posible articular una propuesta firme si no existe otra en el panorama. Y el panorama no depende de la voluntad individual.

No todas las actitudes filosóficas del pasado nos hablan con la misma fuerza. La prudencia aristotélica, la potencia espinosista, el yo fichteano, la esperanza kantiana, el diálogo platónico, el agnosticismo de ciertos ilustrados, pueden decirnos algo, aunque para ello debamos someterles a distorsiones que no cabrían dentro de su ortodoxia. Aprender a teorizar sobre moral es entrar en la historia, pero también saber desprenderse de ella:

buscar en el pasado aquello que nos pueda ayudar a entender el presente.

La primera historia de la filosofía fue obra de Hegel que precisamente apartó de este discurso las **cuestiones**. Suele entenderse la radical novedad de la filosofía hegeliana más por su acusado panrealismo racionalista que por su enunciado fundamental: **la filosofía es tiempo captado por el pensamiento**. Hegel introdujo en la filosofía el sentido histórico y en sus **Lecciones de Historia de la Filosofía** presentó el modelo canónico al que había de ajustarse cualquier exposición: poner al descubierto la trama interna, la sucesión de problemas, la refutación de sistemas y los puntos de emergencia de nuevas teorías. A esa trama se han ajustado los historiadores de la filosofía hasta el día de hoy.

La hermenéutica busca el sentido histórico desde más tramas que la puramente interna y por ello tiene que dar entrada a perspectivas que, desde las ortodoxias de la historia filosófica, nunca han recibido respaldo suficiente. Los factores "externos", sociales, económicos, culturales, religiosos, sexuales, son normalmente obliterados por la historiografía más canónica. Es cierto que historiar la filosofía desde alguno de ellos ha tenido audiencia, pero no ha resultado a la larga demasiado lucido. Me refiero ahora en particular al marxismo que tuvo su función como filosofía de la sospecha y que intentó (y en ocasiones casi consiguió) cambiar el rumbo de la historia interna de las ideas.

Sin embargo su intento de llevar la lectura del pasado a sus propios horizontes teóricos no ha perdurado. Ha producido alguna que otra obra insólita<sup>45</sup>, pero, como todo reduccionismo, el marxista dejó de interesar cuando perdió capacidad de sorpresa y ganó en redundancia. A partir de un momento las explicaciones se volvían previsibles y monótonas. No por ello carece el marxismo del máximo interés histórico, pero precisamente es el sentido histórico, acuñado antes de su nacimiento, quien se lo presta.

La introducción del sentido histórico por Hegel fue completada por Nietzsche. Y del mismo modo que Hegel había intentado develar la trama conceptual de la razón, la filosofía del último se nos presenta como genealogía de la voluntad. De esta forma la filosofía nietzscheana se transforma en genealogía de la moral, ya que partir de la voluntad constituye a ésta como previa a cualquier otra conceptualización. Así esta genealogía es uno de los más fuertes discursos en disputa por lo que toca a la explicación genética de las ideas morales. Frente a la versión enciclopédica irenista y frente a la tradición clásica, la genealogía reclama para sí el punto de vista histórico interpretando todo dato sobre el concepto de **voluntad de poder**.

---

<sup>45</sup> Me refiero a obras como las de Farrington, Thompson (que de todos modos cruzan la explicación económica con la antropológico cultural), Della Volpe, Mondolfo, Coletti (que se limitaron a historiar segmentos reducidos)... Palabras mayores son las obras de Bloch quien pretendiendo incardinarse en el marxismo lo excede completamente. Naturalmente renuncio a calificar Dymnik y la filosofía oficial soviética fabricada en la Academia de la URSS. Lo que produjeron no tiene nombre. Es preferible el panfleto de Lukàcs, **El asalto a la razón**, con todos sus tics a una sola página de esa supuesta filosofía.

La vuelta de tuerca del sentido histórico, en la que la filosofía se reencontró por segunda vez con la historia<sup>46</sup> tuvo lugar en el pensamiento de Foucault. Foucault, el más cercano seguidor de Nietzsche en nuestro tiempo, introdujo la historia en la filosofía de dos maneras: por su forma de engastar los datos históricos en secuencias amplias de pensamiento y por su construcción del concepto de **relato**<sup>47</sup>.

Seguir a Foucault no es fácil aunque muchos se declaren foucaultianos. Suelen seguirlo como hermeneuta, pero difícilmente hacen algo como lo que él hizo. Y en su pensamiento, exceptuada su supuesta fase estructuralista, la historia de los historiadores se encuentra con las claves que permiten el tránsito del economicismo a la historia de las mentalidades actual. Sin duda hay otro gran tracto coadyuvante, las grandes filosofías de la historia weberianas que rematan en Collingwood. Desde luego la filosofía, y menos la moral, no puede permitirse olvidar todo este bagaje. En otras palabras, la filosofía moral está aún más obligada que otras a tener sentido y conocimientos históricos<sup>48</sup>. Una historia de la

---

<sup>46</sup> Calculando que la primera se produjera entre el historicismo vitalista de Dilthey y la generación de grandes historiadores como Meinecke.

<sup>47</sup> De rendimiento elevadísimo para el pensamiento postmoderno, trátense de Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Marramao, Jameson, o incluso Rorty.

<sup>48</sup> Y el acercamiento se produce también desde el otro campo. Yo al menos considero tan importante el texto de Le Goff **Los intelectuales en la Edad Media** como **La Filosofía en la Edad Media** de Gilson. Y puedo extender las comparaciones: las obras de Ariès, monumentales, sobre la infancia y la muerte, que recorren los siglos XVIII y XIX me parecen imprescindibles para entender tanto el progresismo ilustrado cuanto el pesimismo romántico. Toda la historia de la vida cotidiana, hoy tan el alza, es imprescindible para conocer los segmentos de ideas que tratemos. Y tenemos desde luego en la tradición de la filosofía moral la

lógica es loable, pero poco pierde el lógico que no le preste suficiente atención. Una historia de los mores es imprescindible para el filósofo moral.

Se impone sin embargo una precisión: Sin duda la historia externa tiene mucha más incidencia filosófica que la que la historia interna tiende a concederle, tanto en la moral como en la filosofía moral, pero no siempre es tan clara, de modo que usarla a todo efecto es caer de nuevo en un reduccionismo. En las humanidades la relación causa-efecto explica pocas cosas.

Un filósofo piensa y trabaja a partir de la realidad en la que vive y no puede separarse artificialmente de ella, pero también la crea. Si hace filosofía de la ciencia tiene que tener en cuenta las ciencias presentes y si hace filosofía moral las concepciones admitidas y los problemas prácticos que su tiempo considere relevantes. Pero uno y otro dialogan con su propio pasado filosófico. Esta doble incardinación da como resultado la perspectiva habitual académica que suele presentarse como discusión de teorías presentes y pasadas.

Hay, sin embargo, casos en los que la historia externa aclara casi completamente a la interna porque el campo es muy homogéneo. Así sucede con la ética griega, cuya coherencia con su historia externa es tan grande que debe ser leída en sinergia con ella. Las

---

monumental **Historia de las formas morales** de Lecky, que ya a finales del siglo pasado intentó el camino que en la actualidad ha seguido otro gran filósofo e historiador moral, N. Elias.

propuestas de Platón, Aristóteles, Epicuro, responden con toda exactitud a su contexto de génesis. Pero no siempre es así. En otros casos el desarrollo de las preguntas y las propuestas éticas se explica mejor desde la historia interna y la tradición. Tal es el caso de varias fases de la filosofía moderna.

En cualquier caso el pasado filosófico es ineludible, tanto para aprender filosofía como para filosofar. Ese pasado debe ser de nuevo narrado cada vez para poder narrar el presente, lo que supone que esa narración será necesariamente selectiva. No todas las épocas seleccionan el mismo pasado y por los pasados que sean relevantes también se conocen los presentes que en el pasado han sido.

Y no sólo cada época selecciona su pasado pertinente sino que al hacerlo determina qué considera auténtica filosofía. Por ejemplo la filosofía barroca se adhiere al esquema teoría del conocimiento-teoría del ser-ética y esta línea prevalece hasta el siglo XIX. A partir del romanticismo esta estructura se fragiliza y emergen los sistemas totalizantes de metafísica espiritualista o naturalista. Tras la vuelta a los temas epistemológicos llevada a cabo en las postrimerías del XIX las corrientes principales de nuestro siglo coinciden en el intento de evitar la metafísica y esto lo hacen tanto el marxismo, el positivismo como la filosofía del lenguaje o el existencialismo.

Y cuando esas corrientes pierden de hecho predicamento -los **ismos** van ahora a la baja- se ha echado mano de la categoría poco explícita y clara de **postmodernidad**. El interés principal de la filosofía corre ahora por los cauces de la filosofía práctica y hay que saber por qué.

De un lado la emergencia en la Ilustración de los saberes científicos y su consolidación en los dos siglos pasados restó tónica a la filosofía, que hubo de admitir a las nuevas ciencias como lenguajes competentes en la explicación de la realidad. Y el proceso de diversificación se incrementó hasta hoy, de modo que la independencia de las ciencias y su alianza con las tecnologías es un hecho. La filosofía entonces hubo de buscar un nuevo suelo y un nuevo lenguaje.

Pero la nueva ciencia no era el único discurso competente: la literatura pretendía abarcar lo que la nueva ciencia dejaba libre, grandes segmentos de la acción humana. El desarrollo posterior de las llamadas ciencias humanas no hizo más que complicar el paisaje. La filosofía pues buscó lugar redefiniendo, como digo, su tónica y su lenguaje.

La creciente división de los saberes y los discursos ha ido restando a la filosofía áreas teóricas e incluso desprestigiando su objeto de estudio, de modo que a los ojos de los mismos filósofos definirlo es complicado. Se ha vuelto vago, poco menos que la conocida broma *del conocimiento especializado del "ser y la*

nada". Las grandes categorías, ser, verdad, bien, han sido privadas de su magnitud y se han convertido en interpretación, verificación o consenso.

Para buscar salida cupo acudir a buscar en el pasado las fuentes genuinas del previo pensar -y este es el caso de Heidegger- o fabricar la serie de filosofías adjetivas que conocemos: **de la ciencia, del lenguaje, de la técnica...** Pero en cada una de estas *filosofías adjetivas* los métodos y las directrices no están claros. No son unánimes ni compartidos.

Para el caso de la ética la trascendentalidad se ha convertido en diálogo: diálogo con el pasado, diálogo interdisciplinar, diálogo como criterio de validez. La convicción de que la instalación en el diálogo da cuenta de las limitaciones del conocimiento humano se remonta a los griegos. Para saber del saber hay que contrastar opiniones. Incluso un solipsista no piensa solo. El lenguaje es por lo menos mediación de todo discurso. Tanto la moral como la ética son, en ese sentido, lenguajes. Pero el mismo lenguaje no es arbitrario y en él se transmiten conjuntos completos de valoraciones. Quiero con ello decir que difícilmente la filosofía de la moral puede restringirse a la filosofía del lenguaje de la moral. La filosofía moral es filosofía del deber ser, aunque sea lingüística y en ningún caso puede prescindir de los valores.

Los valores son en gran medida históricos, qué duda cabe, pero no todos en el mismo grado. Puede explicarse su genealogía, pero la explicación por génesis a muchos de ellos no los agota. Son en algunos casos, además, contrarios o irrealizables a la vez, sin embargo igualmente necesarios; esa es su dialéctica. Es tarea de la historia de la ética mostrarla.

El punto de vista histórico por lo tanto es necesario en el doble sentido de mostrar el haber llegado a ser de los valores y también el poder explicar desde posiciones previas de valor la razón de ser de bastantes ontologías, es decir, mostrar históricamente el primado de la razón práctica.

El punto de vista histórico no es sin embargo suficiente, como avisa Nietzsche en su **Consideraciones Intempestivas**. Es un dilema para la acción, pero afortunadamente la acción de enseñar o de aprender puede librarse momentáneamente de él: estabilícese la tradición en primer lugar y la creatividad, si ha de surgir, se nutrirá de lo ya acumulado.

## La fundamentación

### 1. La ética como lenguaje

La novedad de la filosofía del siglo XX fue sin duda el **giro lingüístico**. En parte se produjo como consecuencia del auge del neopositivismo en el período entreguerras. El Círculo de Viena, basándose aproximadamente en Wittgenstein<sup>49</sup> y coincidiendo bastante más con Russell, se empleó en un esfuerzo deslegitimador de toda metafísica y de toda "pseudociencia" utilizando una versión referencial estrecha del lenguaje significativo: Es significativo el lenguaje que habla de hechos. Los hechos y los valores están separados por un abismo. Hacer filosofía científica, empirismo lógico o empirismo a secas, es librarse de términos que connoten valor, etc.

En estas posturas epistemológicas existían posiciones radicales claras en el más amplio sentido. Hablando con Tom

---

<sup>49</sup> Dado que éste no les hizo nunca demasiado caso. Es más, en las reuniones en que pretendían hablar con él de cuestiones filosóficas por lo común les silbaba varias óperas, ejercicio en que era un verdadero experto.

Bottomore, compañero tantos años de Ayer<sup>50</sup>, me dijo que uno y otro siempre defendían en los claustros las posturas más radicales, en política académica en este caso, se entiende, al unísono y de acuerdo. Pero no se debe olvidar que algunos de ellos creían en la eficacia política del positivismo: una delegación del círculo de Viena visitó a Lenin con el extraordinario propósito de que llamara a su práctica política **empirismo lógico**. Dejando esto a parte, compartían una clara vocación antiteológica y antimetafísica que probablemente les llevó mucho más allá de donde en efecto querían ir.

Si sólo el lenguaje que habla de hechos es significativo, entonces la carga de la prueba se desplaza a la misma noción de **hecho**<sup>51</sup>. "Hecho" es lo que posee reglas claras de verificación. Hay hechos atómicos que se expresan mediante proposiciones atómicas. Hay proposiciones moleculares que deben poder ser descompuestas en sentencias atómicas puesto que no hay hechos moleculares. En esas proposiciones pueden nombrarse entes inexistentes en razón de una deficiente organización lógica. La lógica actuará como terapia del lenguaje y la correspondencia entre lenguaje y mundo hará lo demás.

---

<sup>50</sup> En la London School

<sup>51</sup> Un acertado análisis de la falacia contenida en la diferenciación hecho-valor en U. Moulines "Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista" **Isegorías**, Vol. 3, abril 1991.

Pronto sucedió que esta inicial claridad comenzó a empañarse. Es de sentido común que no es posible que sólo sea significativo el lenguaje que habla de hechos. De nuevo el camino consistió en reformular "**hecho**", por el doble motivo de no renunciar a la concepción previa del lenguaje y además dar salida a los problemas surgidos del propio principio de verificación<sup>52</sup>. Pero esto no resultó suficiente y el segundo Wittgenstein atacó directamente el problema en el lenguaje dando entrada a teorías no referenciales, sino ejecutivas<sup>53</sup>. El lenguaje significa de muchas maneras cada una de las cuales dispone de sus criterios: es la pluralidad de los juegos lingüísticos. La concepción del lenguaje como **juegos**<sup>54</sup>, cada uno de ellos irreductible a los demás, hizo posible el análisis de Austin.

El referencial se convirtió en uno de los usos posibles, pero en modo alguno el primer analogado de uso. La teoría austiniana de los **actos de habla** abrió de nuevo el camino al análisis del lenguaje moral sin el corsé verificacionista. Del mismo modo el concepto de Searle de **hecho institucional** intentó devolver significado al lenguaje moral<sup>55</sup>. Porque desde el verificacionismo

---

<sup>52</sup> La modificaciones más sustantivas al criterio de verificación fueron introducidas por Popper con su "criterio de falsabilidad".

<sup>53</sup> Esa entrada de los ejecutivos hizo posible la teorización del lenguaje emprendida por Austin en **How to do things with words**, de la que me volveré a ocupar.

<sup>54</sup> En las **Philosophische Untersuchungen**, donde como es sabido, Wittgenstein arrasó con su primitiva teoría referencial expuesta en el **Tractatus**.

<sup>55</sup> De todas formas sin atacar que la oposición hecho-valor fuera en sí adecuada,

extremo, gran parte de la filosofía moral de este pasado siglo consistió en argumentar que las sentencias que vehiculaban juicios morales o bien eran reducibles a otro tipo de sentencias, psicológicas, implicaciones empíricas, enunciados desiderativos, etc... o no eran significativas en absoluto.

Ahora bien, si la validez o significatividad del lenguaje no se mide por el principio de verificación ni por apelación a la lógica, si por el contrario el lenguaje se concibe como la totalidad de juegos lingüísticos posibles con sentido, los juicios morales deben poder analizarse como ejecutivos, es decir, como lo que hacen, o como lo que son dentro de su lógica peculiar, como hizo Hare<sup>56</sup>.

A partir de ese momento, entrados ya los años sesenta, la filosofía analítica cambió de rumbo y se dedicó y se dedica a lo que podríamos entender como exégesis de las **Investigaciones Filosóficas**. Determinar qué función realizan los enunciados. Esto es especialmente claro en el caso de los enunciados éticos. El emotivismo de Ayer y el mucho más perfecto de Stevenson<sup>57</sup> se han pretendido completar y superar por el prescriptivismo de Hare y el cognitivismo de Warnock, si bien es usual encontrar versiones mixtas. Como es innecesario explicar aquí en qué consiste cada una

---

sino introduciendo una síntesis que la dejaba bastante incólume. Austin "How to derive **ought** from **is**" en **Philosophical Review**, 1964.

<sup>56</sup> En **The language of morals**, Oxford 1952.

<sup>57</sup> Expuestos por Ayer op. cit. y por Stevenson en **Ethics and Language**, Yale, trad. esp. **Ética y lenguaje**, Paidós, 1971.

de ellas<sup>58</sup>, mejor es aislar los temas sobre los cuales ha girado el análisis del lenguaje moral.

Por una parte están las diversas teorías de la argumentación. Por otra la especificidad del deber moral y, por último, el tipo de peso cognitivo del lenguaje moral.

## 2. Sobre la argumentación.

La **falacia naturalista** se convirtió en el punto de arranque de las nuevas teorías éticas, pero teniendo en cuenta que de ella se dan dos versiones canónicas bastante diferentes. Una es la incapacidad de definir **bueno** por los sabidos argumentos de incommensurabilidad y pregunta abierta y otra es argumentativa, y la analítica la retrotrae al conocido pasaje del **Tratado** de Hume donde en verdad se expone la frecuente, y lógicamente imposible, tendencia a derivar enunciados que contengan el término **debe** desde otros que contienen **es**<sup>59</sup>.

En el caso primero, Moore acusa de falaces a todas las éticas habidas por intentar una definición *de facto* imposible puesto que **bueno** debe ser entendido como una cualidad no natural<sup>60</sup>, lo que da paso al intuicionismo de Prichard y Ross.

---

<sup>58</sup> Además de especioso, si bien, debo afirmar que el análisis de Stevenson del significado de **bueno** y sus implicaciones referenciales es modélico, (la oposición entre "yo apruebo esto, apruébalo tú también" y "Yo apruebo esto, quiero que tú lo apruebes") y supera a cualquiera de los emotivismos coetáneos.

<sup>59</sup> Pasaje presente en la pág. 689 de la Ed. esp. de Editora Nacional, 1977.

<sup>60</sup> **Principia Ethica**, (1903) ed esp. UNAM 1959, pág 6 y ss., donde Moore desarrolla la comparación entre **bueno** y **amarillo**.

En el segundo la falacia sería lógica y no tanto produciría como resultado el naturalismo como un tipo argumentativo inconsistente.

En esta doble versión la llamada **falacia naturalista** ha tenido ocupado a la mayor parte del Análisis en un intento de más de medio siglo de seguir sacando punta a la misma cuestión. De modo casi unánime, y a partir del segundo Wittgenstein y el **How to do things with words** de Austin, los derroteros tomados fueron uno de estos dos: O bien la falacia es constitutiva dado que la ética no parte de enunciados fácticos en el sentido referencial o bien, extensión en parte del anterior, esta argumentación y proceder se extiende a la totalidad de las llamadas ciencias humanas que necesariamente han de hacer coincidir el diagnóstico de lo que ocurre con una toma de decisión sobre ello. Es decir, que utilizan tanto un género de términos como un tipo argumentativo peculiar según los supuestos de Prior.<sup>61</sup>

El emotivismo, o con mayor precisión, el silvestre emotivismo de Ayer, no duda en suponer puramente emotivo, que es tanto como decir irracional, el significado de una sentencia moral. El propósito de tales sentencias es persuadir y su estatuto cognitivo es igual al de las exclamaciones. El más mesurado emotivismo de Stevenson corrige el tiro sin abandonar el impulso. Lo que se

---

<sup>61</sup> Es decir, la apreciación de que pueda aparecer en la conclusión algún elemento no presente en las premisas, según con qué tipo de términos se opere, **Formal Logic**, Oxford 1962.

busca y, de vez en cuando, se obtiene con tales sentencias es persuadir, en lo que Stevenson vino a dar en posiciones similares a las que, en el continente, Perelmann había adoptado por razones distintas. En cualquier caso la prueba de un enunciado moral no existe en términos estrictos, lo que viene a decir verificacionistas, sino que la prueba es el efecto. Si en efecto logra persuadir, ese enunciado consigue lo que se propone y este es el sustituto de la prueba para los enunciados valorativos.

No habiéndose descargado del modelo verificacionista es evidente que el emotivismo no puede afirmar la consistencia de los juicios morales. Proponen, a cambio de mantener el modelo, estudiar la **función**. El lenguaje de la moral no se aparta completamente de la lógica, pero es una retórica con sus propias leyes y criterios de uso y éxito. Si bien el positivismo ha periclitado en filosofía de la ciencia y como teoría epistemológica, no cabe duda de que ha mantenido mucho más tiempo su influjo sobre algo, la teoría moral, para lo que no estaba primitivamente pensado. Y bastante después del óbito del positivismo filosófico sus rémoras se han mantenido en la teoría moral. Deshacerse del emotivismo ha sido complejo y lento. Ni siquiera puede afirmarse que tal tarea esté concluida.

Cuando Toulmin publica **An examination of the place of reason in ethics**<sup>62</sup> por primera vez se rompe, aunque sea tímidamente, una

---

<sup>62</sup> Cambridge, 1950, ed esp. Revista de Occidente 1954.

lanza a favor del cognitivismo. La ética es racional y argumentativa, sostiene. Ahora bien, hay una parte en ella empírica y otra in-argumentable. La base empírica de la ética son los códigos legales realmente existentes y las normas morales ampliamente aceptadas. De ellos y por ellos existen las **buenas razones** para emitir juicios de valor. Pero, y este es un fuerte *pero*, si los argumentos morales son hipotéticos, y deben a menudo serlo, ocurre que los fines últimos no tienen prueba racional posible. Por el medio, Toulmin en realidad se adhiere a una versión laxa de utilitarismo.

Este último, se ha dicho sin cesar en la dos pasadas décadas, el utilitarismo, es la verdadera teoría moral que se oculta bajo los análisis epistemológicos más destructivos de la filosofía del lenguaje. Pudiera ser cierto, dado el tipo de sociedades en las que emerge y se cultiva el análisis; y, como práctica inconfesada, no es especialmente perversa. Si bien suelen suponerse al utilitarismo gran posibilidad de amparar corruptelas o verdaderas corrupciones morales, nunca ha dejado de sostenerse, ni siquiera por Santo Tomás para algunos casos, y de hecho han resultado históricamente más peligrosas las éticas apodícticas que los utilitarismos civiles.

Sin embargo, si lo que hay que suponer es que posturas como las de Toulmin socavan la posibilidad de que la racionalidad exista en el lenguaje moral en un sentido verdadero y fuerte, es

obvio que son excesivas. Una cosa es que frente a una ética podamos invocar otra y cosa muy distinta es suponer que ambas sean irracionales. Por ello, porque el emotivismo no llega a convencer al sentido común del usuario de sentencias morales que todos somos, el buscar los elementos racionales se hizo imperioso para los continuadores del análisis, insatisfechos con las respuestas emotivistas. Partiendo de Toulmin y Austin, Hare o los Warnock intentaron devolver a la ética la objetividad subrayando una característica kantiana: la universalidad.

### 3. La universalidad

Hare distingue primero las sentencias prescriptivas de las que no lo son para entrar posteriormente en la forma lógica de las primeras<sup>63</sup>. Es claro que la estructura argumentativa no varía de las sentencias consideradas fácticas a las valorativas. Ambas emplean las mismas conectivas y requieren las mismas condiciones para su uso correcto. Sin embargo las sentencias prescriptivas tienen de particular la característica que Hare decide llamar **superveniencia**. Por tal superveniencia, que supone un orden normativo, la universalidad de las sentencias prescriptivas es de un tipo peculiar que se resuelve en **universalizabilidad**. Hay en ellas lo que Hierro tradujo por **implicación pragmática**<sup>64</sup>. De esas

---

<sup>63</sup> Op.cit. pág 32 y ss.

<sup>64</sup> En **Problemas del análisis del lenguaje moral**, Tecnos, 1970, pág 73 y ss.

sentencias se sigue un **debe** que no puede ser elidido por quien las utilice.

En las primeras etapas del análisis, Prichard ya había intentado consolidar que **deber** había de ser aceptado como término intuitivo, a la vez que Moore reclamaba ese estatuto para **bueno**. Lo que Hare hace es precisamente convertir a forma lógica "**deber**". La semántica de este término prueba la ocurrencia de la sentencia moral y la separa como caso fuerte de toda sentencia prescriptiva, a la cual pertenece.

Lo que distingue a la prescripción general de la más específica sentencia moral no es "la especial seriedad y urgencia" -que había afirmado Stevenson-, sino que su prescriptividad es universalizable. Sin duda esto aproxima a Hare a una versión lingüística del kantismo<sup>65</sup>. Pero lo que Hare intenta es detallar el funcionamiento lingüístico del principio de universalidad.

Hecho esto no cabe ignorar que la implicación pragmática se da en contexto, tanto externo como psicológico, lo que compromete el funcionamiento del lenguaje moral en los casos concretos. Cuando se aplican principios a las situaciones, si bien de su uso se siguen consecuencias lógico-semánticas evidentes, pueden no seguirse los actos por fallos contextuales. Dicho de otro modo: al emitir una sentencia moral adquirimos un compromiso pragmático que *de facto* puede incumplirse no por fallos en la sentencia, sino en

---

<sup>65</sup> Aspecto puesto de relieve por S. Sevilla en **Análisis de los imperativos morales en Kant**, Univ. Valencia 1979.

el contexto de emisión o en quien la emite. En todo caso el lenguaje moral posee una lógica evidente que no ha de verse afectada por lo que podemos desde Austin considerar **aspectos perlocutivos**.

Por otra parte es evidente que existen principios aceptados. Sin embargo la aplicación de los principios a las situaciones no es mecánica. Entre principios y situaciones hay una distancia que exige una lógica de las excepciones. Hay que hacer, por ejemplo, concesiones utilitaristas en la aplicación de principios a situaciones colectivas, del mismo modo que hay que calcular excepciones a los principios cuando se trata de armonizar intereses. Cada situación real, en el peculiar situacionismo de Hare, es un complejo de intereses de sus actantes y sólo cabe invocar la regla de las mayorías para aplicar el principio siempre que la propia regla no lo vulnere. El problema es ¿cabe que el desacuerdo invalide el principio? Sí. Y entonces habrá de recurrirse a otro.

Demostrada entonces por Hare la racionalidad y logicidad del lenguaje moral y superado eficazmente el emotivismo, está claro, sin embargo, que para mantener la seguridad epistemológica su ética hace demasiadas concesiones situacionales. Es tanto como decir que es racional y lógica pero no objetiva. Esto nos conduce al tercer tema del Análisis, el objetivismo.

#### 4. Objetivismo

Si se da por supuesto el lenguaje moral y sus características prescriptivas, lo que queda en suspenso son sus mismos términos y a qué corresponden. No es que este lenguaje tenga una lógica **sui generis**, es que tiene términos propios, es decir, contenidos propios. Esta es la postura de G. Warnock. El lenguaje moral trata de ciertas cosas y tiene objetos propios. Es parte de la racionalidad humana, que incluye de modo eminente la moralidad. El objeto de la racionalidad humana es tanto conocer como actuar y el objeto de la moral no es adaptar las decisiones al interés de la mayoría, sino el perfeccionamiento general de la condición humana. Este es un objetivo perfectamente racional, por definición, y no excluye a ningún ser humano. De ello no se sigue que semejante objetivo, analíticamente verdadero, vaya a ser universalmente seguido. Algunos o bastantes son perfectamente capaces de obrar para que la razón no impere en el mundo, sino su voluntad. La opción por la irracionalidad o la indiferencia por la racionalidad son ambas posibles<sup>66</sup>.

En cualquier caso Warnock decide volver a una moral de contenidos y desdeña ampliar las investigaciones formales. Con ello, y en este representante, el análisis da un giro fuerte. Lo que le importa es conocer las condiciones necesarias de la moral,

---

<sup>66</sup> Warnock, G.J. **Contemporary moral philosophy**, McMillan, 1967.

los valores que la definen. Los términos que en ella ocurren. Libertad, paz, justicia, igualdad, solidaridad, el valor de la vida, son esos términos. No se puede hacer moral ni sentencias morales en las que no estén ocurriendo.

El esfuerzo es original dentro de su área de pensamiento, pero no nuevo. De un lado, tal como Warnock lo enfoca, la búsqueda de los a priori lingüístico-morales recuerda tanto el **Parménides** (no puede existir idea de lo malo)<sup>67</sup> como la afirmación aristotélica de que ciertas acciones nunca pueden ser virtuosas porque siempre y en todo lugar son absolutamente condenables. Y esta postura es recurrente incluso en tradiciones filosóficas fuertemente escépticas con los conceptos morales. Por ejemplo Hobbes o Locke resaltan la ambigüedad de los términos morales porque ni son unívocos ni hablan de ideas, sino que son ambiguos y su uso denota la relación en que los hechos nos afectan. Sin embargo, pese a tal grado de subjetivismo, ambos creen que existen valores inamovibles.

Hume, el más escéptico de los empiristas afirma que términos como justicia, magnanimidad, prudencia, veracidad, lealtad son siempre objeto de aplauso, como lo son de reprobación sus opuestos, aunque concluye que de ello pudiera derivarse una falsa impresión de armonía moral, falsa porque sólo residiría en el lenguaje. Por último, otro ilustrado, Voltaire, mantiene que el

---

<sup>67</sup> Desde luego el diálogo más profundo y difícil de Platón. El desarrollo de esta dificultad a partir de 135.

uso de estos términos es indeclinable incluso para vulnerar lo que significan. En fin, las Teorías del Valor han partido de esta misma evidencia.

Así que la tarea propuesta de vuelta a los contenidos basándose en la semántica moral tiene predecesores. Estos términos designan absolutos, sin que ello quiera decir que la moral sea indudable y objetiva en sí, porque en sus usos y peso los tales términos dependen de circunstancias históricas. Warnock piensa que son fines que la humanidad va configurando a medida que su contenido se realiza, si bien mantienen otro rasgo absoluto: nunca pueden ser plenamente elucidados. De esta forma Warnock intenta recuperar parte del pensamiento de Moore.

## **5. Formalismo comunicativo**

La llamada al objetivismo de Warnock comienza ahora a dar resultados. Pero entre el momento que se produjo y el nuestro una corriente moral distinta de tipo formalista ha ocupado con éxito el panorama filosófico. Me refiero a las versiones de la pragmática comunicativa dadas por Habermas y Apel. Ciertamente no pueden considerarse desarrollos de la analítica, si bien tienden puentes entre esa tradición, el kantismo, la fenomenología y el marxismo, como resultado de la internacionalización efectiva de la filosofía en los dos últimos decenios.

Apel y Habermas insisten en volver a buscar criterios formales (a los que llaman trascendentales) de moralidad. Esos trascendentales son cognitivo-lingüísticos. Siguiendo el modelo kantiano, la novedad es la entrada de la **acción comunicativa**. Sus tesis son que, tanto conflicto, como diversidad de pareceres u ocurrencia de intereses, es decir, las condiciones pragmáticas reales de la argumentación moral, pueden resolverse por apelación a una **comunidad ideal de diálogo** no distorsionada que se impone como trascendental e informa los trascendentales lingüísticos. Esa comunidad no existe en los hechos, porque ningún diálogo se da en condiciones puras, es decir, en las cuales los hablantes tengan la misma competencia comunicativa. Pero es heurísticamente posible. La comunicación perfecta es un contrafáctico que sirve para medir el verdadero nivel moral de los acuerdos que se alcanzan en la comunicación real. En la comunicación o acción comunicativa ideal los acuerdos racionales son posibles y las disparidades desaparecen. En otras palabras, Habermas y Apel traducen el **reino de los fines** kantiano a condición argumentativa y pueden entonces hacer algo que cualquier emotivismo no logra: separar las relaciones manipuladoras de las que no lo son.

El hecho mismo de la comunicación implica trascendentalmente el acuerdo. Ahora bien, en las comunidades reales el acuerdo no se produce porque la relación empírica dominantes-dominados lo distorsiona. Para que el consenso sea ético debe ser racional,

debe producirse en una comunidad ideal en la que tales distorsiones no puedan funcionar porque no exista dominación ni engaño.

Mediante tal **pragmática trascendental** pueden además, de facto e invocándola, suprimirse tales causas de opacidad en la pragmática fáctica. Es decir, y este es el aspecto más kantiano, que si el imperativo es la forma misma de la razón práctica funcionando como universalidad y una criba que permite saber qué deberes son morales y cuáles no lo son, la **acción comunicativa** pretende lo mismo desde los acuerdos: se ha añadido a Kant la intersubjetividad. Y la intersubjetividad se convierte en carácter y fundamento de la moral. Lo que nos lleva de nuevo al tema del fundamento en la ética contemporánea.

## -VI-

### Las respuestas

El problema de la fundamentación se inaugura en la Modernidad con la pregunta por el por qué de la moral. Es claro que no toda la Modernidad da respuesta uniforme a este nuevo problema, así como tampoco lo supone pertinente en el mismo grado.

Las éticas naturalistas, cuyo exponente máximo son las teorías del **moral sense**, suponen la moral connatural al ser humano. Del mismo modo que poseemos sentidos corporales, poseemos sentido moral<sup>68</sup>. Del mismo modo que hay seres humanos defectuosos, ciegos, sordos... hay gentes con su sentido moral defectuoso. Pero un ser humano normal lo tiene en su punto. La ética es natural y no necesita por tanto fundamento ulterior.

Las éticas teleológicas educen una teleología que se convierte en fundamentación. El autodesarrollo del Ser, que el ser busca por medio de sus emanaciones humanas, el fin último en el

---

<sup>68</sup> Trabajan además con la anfibología de **sense** y sólo tienen que responder cuál es la cualidad que ese sentido aprehende o qué cualidad en particular es ese sentido.

progreso conjunto de la humanidad hacia un futuro de perfección, etc, son teleologías que suponen teologías más o menos secularizadas. Los propios utilitarismos proceden de la misma manera. El fundamento de la acción moral humana es la felicidad, que es un telos; se logra mejor cuanto más haya disponible, por lo tanto aumentando la suma total de felicidad en el mundo, según por ejemplo el principio-fundamento de Bentham<sup>69</sup>.

El problema de la fundamentación se vuelve más agudo para las éticas deontológicas, que no responden a modelos tan clásicos, por eso se tratará separadamente para concentrarse ahora en las fuentes y los previsibles desarrollos de las éticas naturalistas y teleológicas.

## **1. Modernidad y Clasicismo.**

El para qué de la moral puede ser explicitado bastante bien tanto por partidarios del moral sense, utilitaristas o teleologistas. La mayor parte de ellos convienen en que la pregunta por qué se responde con la respuesta al para qué o al cómo. La respuesta a esas preguntas está en la propia naturaleza humana: El sentido moral existe en ella y su resultado es la buena convivencia entre los humanos, la felicidad de la especie y su perpetuación, la felicidad del mayor número, la felicidad a

---

<sup>69</sup> Obra de modo tal que las consecuencias que se deriven se tu acción aumenten la suma completa de felicidad en el mundo más que lo hiciera otra acción alternativa.

secas<sup>70</sup>... En general no hay contradicción entre moral y naturaleza. Socráticamente, nuestra naturaleza desea la felicidad y la moral pone los medios convenientes para lograrla.

Las formas de ser feliz, sin embargo, varían. No son evidentes. Lo que la ética debe enseñar es a deshacerse de falsas nociones que de hecho provocan que los seres humanos sean incapaces de alcanzar su **telos** natural: ser felices. Esto puede lograrse mediante una ascesis dianoética y el cultivo de determinadas disposiciones por encima de otras. Así las virtudes mismas son naturales.

Las éticas clásicas han pensado de la misma manera. Platón y Aristóteles, y también sus seguidores medievales, piensan en efecto que la teleología ética es natural, con independencia de que unos la sitúen en la ciudadanía y los otros en la trascendencia divina. La excelencia de la persona consiste en la buena formación del carácter, en hábitos éticos y dianoéticos virtuosos. Para los griegos la naturaleza humana puede hacer esto sin ayuda externa. Para los filósofos cristianos la gracia es esa ayuda, pero porque introducen como virtudes exigibles varias, las teologales, que no estaban en el contexto griego y que son efectivamente casi imposibles de llevar a la práctica por las solas fuerzas humanas.

---

<sup>70</sup> Respectivamente Hume, Bentham, Lamettrie.

Los modernos teleologistas, utilitaristas que no necesitan entre sí acuerdos epistemológicos u ontológicos para ser en esto uniformes, Bentham, Hume, Locke, Shaftesbury, Hutcheson, aseguran que la felicidad coincide con la utilidad y ambas con los deseos naturales de todo ser humano. Es decir, que es preferible aquello que todos prefieren. Y lo prefieren porque está en su naturaleza hacerlo así. No hay dilema entre naturaleza y ley.

Sin embargo no todo el pensamiento Barroco o Ilustrado es tan optimista. Aunque estas éticas no tienen el problema de la fundamentación desde sus presupuestos internos, tienen dos competidores de cierta talla. Por una parte aquellos que, como Pascal, distan de pensar que la moral sea fácil o natural, porque provienen de la tradición cristiana. Por otra los que reproducen en los términos adecuados la antigua cuestión **physis-nómos**. Los primeros lucharán en vano contra el naturalismo ético que no hará más que afianzarse hasta dar en los **sistemas** ilustrados materialistas de Lamettrie y Holbach. Los segundos, que rematarán en Kant, intentando tender puentes entre naturaleza ley y razón.

Si partimos del supuesto contrario al armonismo naturalista, es decir pensamos que la ley moral y la naturaleza van en direcciones opuestas, acabaremos por volver a recontar el dilema sofístico entre naturaleza y ley, sólo que adecuado al lenguaje de los tiempos. Y eso sucede en algunas filosofías ilustradas.

Precisamente porque **physis-nómos** es una **cuestión**, nada de extraño tiene que sea recurrente.

De esta cuestión sabemos por el momento lo elemental y no ha sido desarrollada: que tiene su primera fijación en Platón y sobre todo en dos diálogos: **Gorgias y La República**. En ellos Platón, por boca de Sócrates, defiende el esencialismo de la justicia con la oposición de Trasímaco, Calicles, Glaucón, Adimanto, Polo y Gorgias. Todos los oponentes no creen que nadie pueda en realidad tener conocimiento ni de la justicia ni de otras entidades afines. No son nada en sí. Es justo, por el contrario, lo que el poder impone o lo que la conveniencia nos aconseja. En todo caso lo justo es una convención. No es naturaleza. La mayoría de la gente no es justa y no lo sería si no se viese obligada a ello por coerción.

Todos conceden también que es cierto que nadie quiere padecer injusticias, pero eso es cosa distinta. A decir verdad todos quieren que los demás sean justos y poder eximirse ellos mismos. Algunos lo logran, los tiranos, por ejemplo. Y como nadie ni nada castiga la injusticia de los tales, aquéllos llevan una vida regalada. Platón se esfuerza al máximo para contradecir esta serie de reflexiones de sentido común.

Frente a los que afirman que es mejor parecer justo que serlo, que el tirano vive la vida más feliz, que es mejor cometer una injusticia que padecerla, Platón argüirá que la justicia es

objetiva. Las posiciones de quienes atacan esta objetividad no son uniformes: Trasímaco, el más prudente, constata que quien tiene el poder tiene el poder de los significados y con las grandes palabras hace lo que quiere. Cualquier norma va contra la naturaleza. El poder se hace dueño de esas normas en beneficio propio. Calicles, mucho más escéptico o incluso cínico, socava las raíces mismas de la justicia afirmando que la norma es tan sólo el deseo del más fuerte.

Y eso es lo natural que hay en la norma. Justicia es lo que uno impone para su propia conveniencia si está en condiciones de hacerlo, y si está en tales condiciones es natural y esperable que lo haga. Lo que sucede es que los débiles, que son los más, se inventan la justicia objetiva para socavar el natural dominar de los fuertes. Esta segunda justicia es artificial porque lo natural es que los fuertes dominen y los débiles sean dominados. Como se ve, nada muy distinto de la definición de la moral de Nietzsche: la moral es el punto de vista que las ovejas tienen sobre las águilas. Antifón afirma que las leyes son antinaturales porque dividen lo semejante. Escinden la naturaleza. Son convenciones.

Por lo tanto unos defienden la **physis**, otros el **nómos**, pero ninguno de ellos que, sobre ambos, existan criterios objetivos. Es cierto que tanto la noción de naturaleza como de ley son en la presentación clásica términos semánticamente muy vagos, más que análogos, incluso equívocos. **Physis** es un ente de razón y **nómos**

está naturalizado<sup>71</sup>. Por ello Platón intenta alcanzar una noción que sobrepase la indefinición semántica de los términos fijando para ellos significados unívocos.

Porque hay desplazamientos semánticos en los términos valorativos, y son constantes en el paso de la moral heroica a la moral de la polis, el diálogo filosófico se hace necesario. De hecho sucede que las discusiones nos trasladan cierta anomia que puede fácilmente dar en amoralismo. Esto es patente no sólo en los diálogos filosóficos, sino en las consideraciones de los historiadores, los trágicos y los comediógrafos griegos, que constatan la desfundamentación de la antigua moral heroica sin que esté siendo sustituida por nada. Esto también explica que algunos sofistas se adhieran a la retórica. Mediante la persuasión retórica nuevos valores han de ser puestos en funcionamiento. Ha de llegarse a ciertos acuerdos. Pero la retórica es una mala aliada, porque igualmente justifica el buen argumento y el malo. Por ello Platón prefiere suponer un canon ideal de justicia, que el sabio puede conocer, situado más allá de la experiencia, aunque no inaccesible a la demostración. Frente al ser, el deber ser<sup>72</sup>.

Contra este planteamiento, Aristóteles, con su prudencia y contundencia acostumbradas, realiza esta distinción: La justicia

---

<sup>71</sup> Situación que, por descontado se reproduce en varias secuencias de pensamiento de la modernidad. Vid. el espléndido libro de Moscovici **Essay sur l'histoire humaine de la nature**, flammariion 1968.

<sup>72</sup> Enfrentamiento absolutamente necesario: No en vano, contemporáneamente, Rawls fabrica en su **Teoría de la Justicia** un cielo de las almas platónico para encontrar los principios fundamentales de la justicia al que llama situación originaria.

es a la vez natural y convencional. La justicia natural es válida para todos y está en todos. La justicia convencional son las leyes realmente existentes, relativas a los lugares donde vigen. Respecto a la afirmación de Demócrito "es mejor sufrir una injusticia que cometerla", que se había convertido en un tópico de discusión corriente, dictamina: ambas cosas son malas.

El **ethos** griego tiene poca estima a la humildad o el sacrificio, si es que les tiene alguna. Tampoco considera la paciencia. Que de la justicia se siga la infelicidad, que el justo sea apaleado, no entra en su horizonte. Si sucede, está mal y debe evitarse. Hay que ser justos para ser felices, no para ser justos por ser justos. Nada del deber por el deber. Sus éticas son teleológicas, no deontológicas.

Quien lleva una vida buena es ya por ello feliz. Pero la vida buena tiene condiciones previas que no todos poseen. Si no se es libre, bien formado, capaz de discurso, sano, la posibilidad de llevar una vida buena no existe<sup>73</sup>. Quien posee por fortuna esos bienes, implementados por los bienes patrimoniales, tendrá virtud y reconocimiento social. Lo que Calicles afirma de la justicia es **pleonexía**<sup>74</sup>, lo contrario de la justicia que se basa en la

---

<sup>73</sup> "Es imposible o no fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas se hacen, en efecto, por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha" **Ética Nicomaquea**, 1099b.

<sup>74</sup> Característica viciosa de los tiranos. No tiene traducción exacta; lo más aproximado es la conjunción de ambición y soberbia sin fundamento.

**megalopsyxía**, virtud que preside toda la vida virtuosa<sup>75</sup>. Porque la virtud no es una cadena de actos casuales aislados. Es una práctica continua, hábito. Produce prosperidad, estima propia y orgullo legítimo.

Como puede verse, en la distinción de Aristóteles entre dos justicias, la una común y la otra residiendo en las leyes, se comienza a insinuar el concepto de **ley natural**. Esta discusión resurge por supuesto en la Edad Media. Los seguidores medievales de Platón y Aristóteles, que suponen tener fundamento suficiente en la revelación y la ley divina, se preguntan por la posibilidad de una moral y una ley natural. El **telos** sólo se ha reformado: felicidad y Dios coinciden en un objetivo extraterreno. Frente a las convenciones de la ley positiva existe la ley revelada que es absoluta. Pero el problema es ¿Pueden los no cristianos tener virtudes?

La respuesta de Santo Tomás es que sí, que las han tenido y las tienen porque son naturales. Tiene o puede tener cualquiera las virtudes cardinales, puesto que está en la naturaleza humana llegar a ellas por la razón natural. Si bien la revelación proporciona el fundamento y el contenido de la moral, todos sus mandatos son conformes a la razón. El gran edificio tomista descansa en la confianza de que la ley no violenta la naturaleza, sino que la cumple. Frente a esta confianza, el pensamiento

---

<sup>75</sup> La magnanimidad es, por cierto, impensable sin la kalóskaiagazía, Ibid. 1124a.

medieval tardío representado por Occam afirmará la absoluta arbitrariedad de la ley, que depende de una voluntad divina la cual, igual que es la que es, podría haber sido otra. Y lógicamente esta postura va aliada con el escepticismo cognitivo que conocemos de Occam.

Las éticas modernas pertenecen, como ya se ha dicho, a otros paradigmas. Las teleológicas argumentarán la conveniencia de la ley para cumplir un telos inmanente, subjetivo o comunitario, naturalista o racionalista, impreso en las pasiones morales o en el cálculo racional de utilidad. Pero tendrán que enfrentarse a una pregunta que es la verdadera pregunta por el fundamento. En vez del cómo ser moral, el por qué debo ser moral. Y la respuesta será teleológica o deontológica. Avanzo que el problema de la fundamentación en su forma más radical se les presentará a las éticas deontológicas.

## **2. Respuestas teleológicas.**

La naturaleza humana debe someterse a unas leyes poco afines en principio con ella porque eso es lo mejor para la humanidad en su conjunto. Este es el fundamento afirmado por los contractualismos.

Las varias teorías del contrato social suponen un pacto utilitario. El pacto se realiza entre el individuo y la sociedad

como conjunto normado o bien entre los individuos en situación original.

La pregunta por la posibilidad del orden moral comienza a solaparse con la pregunta por la posibilidad del orden social, puesto que se supone, para poder hacerlo, que ambas confluyen. Hay sin embargo un macrorrasgo que debe ponerse de relieve para entender en conjunto este proceso de metaforización: Los contractualistas modernos parten del solipsismo epistemológico que conforma las alternativas, cartesianas o espinosistas, de la filosofía barroca. La sociedad es concebida como una **suma** de individuos, los cuales se han agregado por razones que el fundamento debe explicitar puesto que la naturaleza gregaria no está en el concepto de razón que se está presuponiendo.

Así Hobbes puede mantener posturas solipsistas en teoría del conocimiento a la vez que concepciones egoístas de la naturaleza humana. El primero de los contractualistas modernos en el **Leviatán** supone que los seres humanos están atomizados por deseos incompatibles de fama, mutua desconfianza y desmedida competición. Por lo mismo en este estado la sociedad no es posible, sino que lo que existe es la primacía de la fuerza y la astucia. La naturaleza, que quiere la conservación, da los medios para salir del estado de guerra de todos contra todos por medio de las pasiones y la razón: La razón sugiere las leyes naturales que son normas de prudencia egoísta. Las pasiones ponen el deseo de paz y

seguridad de los que surge el acuerdo en un poder coercitivo que las garantice. Así se constituye el contrato. El estado se constituye como un individuo y la moral "es una delicada flor que florece bajo una espada siempre en alto"<sup>76</sup>.

Partiendo de esta concepción uno de los problemas de la ética es la legitimidad. El contrato es la hipótesis que explica la sumisión individual a un poder externo, pero una sumisión que le conviene. Tanto el **pactum societatis** como el **pactum subiectionis** son esquemas de legitimidad teórica. Ambos suponen un **estado de naturaleza** que también emerge en la filosofía político-moral barroca.

El **estado de naturaleza** es una ficción explicativa. Si es bueno, siempre tiende al desvío, si es malo no puede perpetuarse. La sociedad restringe la libertad y obliga de diversas maneras, pero es un mal menor, excepto para Rousseau. En cualquier caso, el individuo librado a sus propias fuerzas no puede sobrevivir, de modo que la sociedad se vuelve necesaria. Es posible que la razón no gobierne el mundo, pero aún podría ser peor. Los aborígenes de las tierras recién descubiertas suelen usarse como ejemplos para apoyar esto. Y si hay que vivir juntos, ciertos acuerdos se hacen imprescindibles: delegar sólo en algunos el uso de la violencia;

---

<sup>76</sup> Hay que precisar si el **estado de naturaleza** es o no un estado histórico, y esto para todos los contractualismos. Son ambiguos, sobre todo los primeros. De hecho Hobbes extrae su estado de guerra de todos contra todos de su experiencia de las guerras civiles en Inglaterra, es decir, de la disgregación social que se instala cuando ninguna ley vige porque no hay poder que la sostenga.

acordar una idea de justicia y la autoridad que pueda ponerla en práctica; desarrollar virtudes que permitan la mutua libertad, virtudes civiles.

El Estado surge de tal contrato y es por tanto violencia legítima, suma autoridad y ente moralizador. ¿Cómo es posible? Primero porque se quiere imponer la autoridad del estado sobre la de las confesiones religiosas, que han lanzado a Europa a una guerra fratricida de cien años. Segundo porque se quiere eliminar la violencia privada autorizada, propia de la sociedad feudal. Tercero porque -frente a un derecho natural demasiado inconcreto, como piensa Locke- se pretende investir al estado de la función no sólo tutelar, sino también moralizadora.

Y ésta última es la más resbaladiza. Olvidando que ya Maquiavelo había perdido de vista semejante función, recordemos simplemente los sarcasmos que Mandeville le dedica<sup>77</sup>. Atizan la polémica, pero no son tomados en cuenta: Para evitar males indeseables, violencia, guerra interna, rapiña y crimen, el estado establece la justicia como deber para todos. La ley elimina la arbitrariedad y promueve la moralidad.

Si consentimos en el contrato que es el estado, consentimos en que el estado garantice derechos, la propiedad, la libertad, la equidad, la vida... y paralelamente admitimos que lo haga por los medios a su alcance, coercitivos, que sólo él debe tener. Un

---

<sup>77</sup> El papel detonante de **La fábula de las abejas** es evidente: este texto se cita durante casi un siglo por la mayoría de los autores, del fuste que sean.

estado que haga esto es legítimo. Es razón. Es la razón en sí misma, de la que no se está muy seguro que cada individuo por separado la posea.

### 3. Respuestas deontológicas

Las éticas de la Modernidad, fuertemente políticas o naturalistas cuando son teleológicas, implementan el racionalismo cuando son deontológicas. Pero con muchas cautelas. Abandonan, cierto es, el naturalismo radical excepto las teorías del **moral sense**, y se transforman en tanto más deontológicas cuanto más duden en atribuir al estado el estatuto de teleología absoluta. Si la racionalidad fuera un hecho, un hecho por todos compartido, esa máquina coercitiva no sería necesaria. Pero no es un hecho. Kant lo afirma sin ambages, pese a su evidente racionalismo. Spinoza cree necesaria la violencia estatal hasta que los seres humanos no sean totalmente racionales, cosa que no está aún al alcance de la mano. Rousseau afirma la necesidad de la coacción para hacer cumplir la voluntad general y el legitimar a ésta última por medio de la religión civil<sup>78</sup>. ¿Cuál es entonces la autonomía de la moral?

La moral es un deber ser. Está más allá de las leyes positivas y legitima, si puede, los principios en que éstas se fundamentan. Y es un deber-ser en dos sentidos: Se opone al ser de la naturaleza, que no es moral, y está más allá de la ley

---

<sup>78</sup> Y la pena de muerte para quien descrea de su articulado dogmático. **Du contrat social**, manuscrito de Ginebra, **Oeuvres Completes**, Tomo II, págs 417 y ss.

positiva. Los deberes que prescribe se distinguen de los deberes legales tanto por su contenido, por su forma de ser asumidos, como por su tipo de sanción. Por su contenido, porque es obvio que hay deberes legales que no son morales sino que responden a circunstancias de tiempo y lugar, como la magna obra de Montesquieu se encarga de probar. Por su forma porque exigen un asentimiento interno del sujeto que sea **autónomo**, lo que está reñido con la heteronomía de toda ley. Por su tipo de sanción porque sería de todo punto injusto que preceptos morales conllevaran, de ser violados, sanciones penales, como ha sucedido en las tiranías religiosas.

Se ve entonces que lo puramente moral queda muy restringido. Tanto que Kant, en un esfuerzo sin parangón en su siglo, ha de fijar lo moral en criterios estrictamente formales. Es moral lo que es autónomo, universal e incondicionado y se ajusta por tanto al metro del imperativo categórico. Como en ningún otro filósofo, en Kant la moral se presenta como deber-ser por oposición al ser y las inclinaciones naturales. Aunque objetivamente ética y política coincidan, subjetivamente no pueden coincidir. La moral es el reino de los fines. El contrato social, que es de nuevo una idea reguladora, supone una voluntad indivisa de donde las leyes deberían emanar. Pero eso está lejos de ocurrir. El ser humano concreto está apegado a sus intereses y es egoísta. No se guía por máximas. Es de esperar el progreso de la moral porque la

perfectibilidad es ella misma una idea regulativa, pero eso es precisamente un deber-ser.

El **factum** es que somos libres y que eso no se puede negar. Que debemos compatibilizar nuestra libertad con la de los demás. Que somos tanto más libres cuanto más autónoma es la máxima que preside nuestra acción. Pero si se diera el caso de que nadie se comportara según lo que exige la racionalidad práctica, en la **Metafísica de las Costumbres**, Kant es flamígero: peor para el mundo. No por ello la moral dejaría de ser ese desideratum y no una colección de normas impuestas que se justifiquen por otro fin que no sean ellas mismas. Hemos llegado pues al deber por el deber. Lo que la razón impone debe ser querido y puesto que puede ser querido puede ser realizado. La fórmula del imperativo nos dirá qué contenidos ha de tener la verdadera moral.

Así la ética deontológica más ruda y pura de la modernidad ha realizado algo muy notable: la fusión de principio y fundamento.

## -VII-

### Los límites y fundamentos del formalismo moral

Fue Aranguren, siguiendo en esto a Zubiri, quien en nuestra área cultural insistió más en mantener la distinción entre moral como estructura y moral como contenidos, distinción que en ocasiones el autor solapaba con ética docens-ética utens. Supone tal distinción que existen unas constantes del comportamiento moral que deben ser aisladas por la conceptología ética. Tales conceptos, libertad, responsabilidad, universalidad, igualdad, no son la estructura de la moral, sino sus contenidos y se resuelven en los acuerdos existentes en un tiempo y una sociedad dada en torno a codificaciones, normas, principios, costumbres... en fin, todo aquello destinado a ordenar la convivencia. Ese conjunto es la moral como contenido y también ética utens. La ética docens vendría a corresponderse con la moral como estructura y sería la **gramática** que vincula, desde presupuestos filosóficos, ese conjunto de términos<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> J.L. Aranguren, **Ética**, Revista de Occidente, 1958, págs 279 y ss. Esta distinción es también la usual entre los antropólogos, que constatan que no existe ninguna sociedad no normada. Pueden entonces afirmar la universalidad de la moral como estructura y hacerla compatible con la divergencia de contenidos.

Reinterpretando esa distinción podría verse que lo que se llaman contenidos son relativos y variables, mientras que la estructura constaría de los propios términos y su lógica semántica y argumentativa.

Hay una lista relativamente larga de valores que consideramos fundamentales. Su forma de encarnarse es histórica. Son mutuamente dependientes en muchos casos y en algunos otros pueden colisionar. Victoria Camps los llama **universales de la moral**<sup>80</sup>. Son conceptos formales que se han ido llenando de contenidos. Por ejemplo libertad, igualdad, felicidad... que no han sido entendidos del mismo modo a lo largo de las épocas históricas que nos son accesibles.

Si manejamos simplemente esos nombres produciríamos un discurso formal y carente de contradicciones. El problema es qué entidad tiene tal discurso. Quiero decir que podemos operar con formalismos argumentativos, ya sean los imperativos kantianos o la "acción comunicativa" habermasiana, y obtener una ética formal, (no una metaética), de implicaciones prácticas difusas. El reproche más fuerte al formalismo ético se produjo contra el formalismo kantiano y fue obra de Hegel. Si afirmamos cosas como que "hay que hacer el bien" o "cumplir el deber", ello nada dice de cuál sea ese bien ni ese deber. Podemos asentir perfectamente a lo dicho y discrepar por completo en cuanto al contenido concreto

---

<sup>80</sup> En **Virtudes Públicas**, Espasa, 1991.

de bien o deber. La contradicción, dice Hegel, existe con un contenido<sup>81</sup>. De modo que las ideas morales han de contrastarse con sus posibles contenidos para saber de qué estamos hablando.

Supongamos una de las ideas fuertes, la de justicia, por la que comienza toda la especulación socrática. La idea de justicia tiene además a su favor que es una de las que vinculan ética y política. Pues bien, a pesar de que es menos equívoca que otras, por ejemplo menos equívoca que la de igualdad, una definición cualquiera de ella no deja de ser una definición estipulativa si no atendemos a los contenidos que puede vehicular.

"Dar a cada uno lo suyo", "tratar a lo semejante como semejante y a lo desemejante como desemejante", "favorecer a los amigos y desfavorecer a los enemigos"... todas ellas son definiciones posibles de justicia que Platón transmite. Que Platón acabe entendiendo justicia como un tipo de equilibrio en la sociedad ideal no aclara mucho la cuestión<sup>82</sup>.

Y no sólo la idea de justicia es central en el pensamiento moral clásico; lo es en nuestros días gracias a la monumental obra de Rawls. Rawls intenta también dar una definición de justicia que sea universal e incondicionada. La obtiene a partir de lo que llama **situación original**, de la que extrae los dos principios que

---

<sup>81</sup> En la **Filosofía del Derecho**, en varios lugares. Anotado en mis trabajos sobre "La filosofía moral del Idealismo Alemán" **Historia de la ética**, Crítica 1992", "La filosofía política de Hegel" en **Historia de la Filosofía Política**, Alianza 1991, y **Hegel y la Ética; sobre la superación de la "mera moral"**, Anthropos 1988.

<sup>82</sup> En la **República**, libros iniciales y final.

la forman: Primero, cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más amplio de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo, las desigualdades sociales y económicas tienen que ser conformadas de modo tal que, a) sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

Si en las definiciones platónicas se transparentan las polémicas de la democracia griega, es obvio que en los principios de Rawls son los valores de las actuales democracias los que aparecen. La invocación a la igualdad y la libertad, valores máximos y no estrictamente compatibles, que justamente la justicia intenta armonizar, nos informa de que hay al menos dos concepciones posibles de justicia, como igualdad y como libertad.

## **Igualdad.**

La igualdad es una condición pactada de equipolencia entre los miembros de un grupo que por ese pacto se constituyen como tal grupo. Es por lo mismo condición sine que non de existencia de la moral. Supone la abstracción de rasgos individuales para fijar parámetros pertinentes: la sangre noble, el sexo, la ciudadanía, la pertenencia a la humanidad... que restringen o amplían el grupo

de referencia<sup>83</sup>. Es además principio supremo penal en las codificaciones arcaicas.

En la sociedad que nos transmiten las epopeyas homéricas la igualdad existe en el reducido grupo de los **buenos**<sup>84</sup>. Sólo a éstos se les atribuyen y reconocen virtudes aunque algunas disten de ser consideradas tales por nosotros, por ejemplo la capacidad de engañar. Se es **bueno** por nacimiento y no parece existir traba para que esa condición, así adquirida, se pierda. Agamenón no es menos **bueno** porque razone toscamente o someta a sus aliados a extorsiones o robe en los templos. A la vez quienes son **malos**<sup>85</sup> lo son por naturaleza y no tienen medio de salir de esa condición.

Vemos entonces que **bueno** o **malo** tienen una connotación en principio descriptiva que irá convirtiéndose en descriptivo-valorativa. La Grecia clásica asistió a importantes desplazamientos semánticos de esos términos que connotaban valor, de tal modo que su aspecto valorativo se fue haciendo cada vez más fuerte, lo que implicaba que su aspecto descriptivo declinase<sup>86</sup>.

La igualdad, tras la reforma de Solón, se expresa en la ciudadanía y los ciudadanos son iguales en tanto que ciudadanos,

---

<sup>83</sup> Remito a mi libro **El miedo a la Igualdad**, Crítica 1993.

<sup>84</sup> "agazoi" en su significado denotativo.

<sup>85</sup> "kakoi" en su significado denotativo.

<sup>86</sup> Que es lo esperable en la semántica de los términos prescriptivos, según las tesis de Hare expuestas en su obra ya citada.

si bien esa condición la detenta un grupo del conjunto social<sup>87</sup>  
Pero porque son iguales deben ser justos. Son sujetos éticos y políticos que deben cumplir un modelo de excelencia: comparten derechos y deberes. Deben adquirir la virtud de la justicia como seña de la ciudadanía, tanto en Platón como en Aristóteles. Lo justo es lo igual, escribe este último.

Si no hay un reconocimiento, aunque sea restringido, de la igualdad, no puede exigirse el "ponerse en el lugar del otro" que es la condición de posibilidad de la moral. El reconocimiento de cierta igualdad hace posible el inicio de la ética. El problema es si el grupo de iguales de referencia puede ampliarse y conforme a qué parámetros. En la segunda sofística parece que pensar la idea de humanidad se hace posible<sup>88</sup>, pero de hecho esta idea no comenzará a tomar cuerpo hasta las filosofías helenísticas, justamente cuando la idea de ciudadanía esté siendo puesta en entredicho, teórico y práctico.

Lo que haya de entenderse por igualdad, fuera de la ciudadanía, es problemático. Por ello epicúreos y estoicos acuñan una igualdad moral que debe prescindir de las circunstancias reales y comenzar a pensarlas como circunstancias meramente exteriores.

---

<sup>87</sup> Y esa igualdad o democracia griega poco o nada tiene que ver con las democracias actuales. R, Dahl afirma que un ateniense trasplantado a cualquiera de nuestras democracias no vería la manera de tenerlas por tales. Dahl, **La democracia y sus críticos**, Paidós, 1992.

<sup>88</sup> Al menos según el **Papiro de Oxirincos**, atribuido a Antifonte.

La igualdad cristiana bebió de estas fuentes y se extendió a todo el género humano. Para Dios todos los seres humanos son iguales. Las diferencias de posición, fortuna, habilidad perdieron importancia, pero sólo desde este punto de vista trascendente, puesto que de hecho no fueron eliminadas. Cuando el primitivo cristianismo escatológico se convirtió en religión imperial su carga igualitaria se había vuelto formal y metafísica. Puramente moral. Diferida al trasmundo. Todos somos iguales ante el imperio de la ley divina y, a medida que esa ley no es positiva sino natural, la igualdad es una suposición que no puede dudarse.

La Modernidad la dio por supuesta y por ello incidió con fuerza en la otra parte de la justicia, la libertad. Pero igualdad y libertad colisionan, como no tardó en verse. Del hecho de que somos libres se sigue para el estado social que somos efectivamente desiguales. No cabe dudar de la igualdad de todos en el ficcional estado de naturaleza, pero en los hechos la igualdad no existe. Y para que existiera la libertad de algunos debería ser restringida. Esto no es deseable, si bien los moralistas barrocos opinan que una excesiva desigualdad es contraria al orden divino y viene de las corrupciones humanas<sup>89</sup>. Hay pues que encontrar un nuevo concepto de igualdad que permita seguir pensando que la justicia es justa.

---

<sup>89</sup> El caso más evidente es La Bruyère y justamente la ausencia de igualdad justifica su concepto de **avenir**.

La igualdad de todos frente a la ley y el estado, la nueva ciudadanía vinculada a las declaraciones de derechos ilustradas<sup>90</sup>, el "todos nacemos libres e iguales", es ese nuevo concepto.

Es la explicitación política de la regla de oro moral, la misma que Kant hace en su ética que por supuesto implica la igualdad de todos para que el mundo moral sea posible. Es el principio de universalidad que hace ley de la ley y no simplemente arbitrio. Los demás son fines en sí mismos y debemos querer de forma tal que la máxima bajo la que coloquemos nuestra acción podamos querer que se convierta en ley universal para todo el género humano. Pero este principio es formal, como formal es el nuevo concepto de igualdad. Su rendimiento depende de sus aplicaciones, es decir, de sus contenidos. Y sobre éstos el desacuerdo aparece inmediatamente. La justicia como igualdad y la igualdad como meritocracia y redistribución aparecen en el contexto de las luchas sociales y así de hecho llegan a figurar en el concepto de justicia contemporáneo que Rawls explicita.

Pero si bien el problema de los contenidos de la igualdad está en fijar los mínimos, el de su concepto vinculado, la libertad, es una cuestión de máximos.

---

<sup>90</sup> Presente en la Declaración de Virginia, las diversas constituciones de los estados americanos y en la Declaración de la Revolución Francesa de los Derechos del hombre y el ciudadano.

## Libertad

De nuevo tomemos el concepto en el mundo clásico y comparémoslo con una definición contemporánea. La libertad tiene que haber estado presente en el origen de la moral, no sólo porque libertad y responsabilidad correlatan (lo que con todo puede haber estado ausente en sociedades fuertemente estamentales), sino porque la libertad es necesaria para detentar la igualdad que es ciudadanía. Los griegos dan por hecho que sólo los libres son en realidad seres humanos. Su libertad y su ser coinciden. Se puede dar tormento a un esclavo porque no es dueño de sí, pero no a un hombre libre porque entonces ya no obtendríamos lo que queremos, su verdad de hombre libre. En él el tormento es indigno y debe sometersele a minuciosa indagación. Si la ciudadanía se debilita a la libertad debe ocurrirle otro tanto. Y en efecto el uso que del término libertad hacen las filosofías helenísticas prueba este debilitamiento. La libertad se transforma en libertad interior y ésta en conocimiento de la necesidad. El ser humano debe, si no quiere sufrir, hacerse independiente y renunciar a todo aquello de lo que se le pudieran seguir sufrimientos, aunque también fuera ocasionalmente motivo de goce. Mejor ausencia de dolor, *apatheia*, que posibilidad de él. En su aspecto más negativo la libertad se transforma en insensibilidad, propia y ajena, y en su aspecto más

positivo sólo alcanza a formar el autodomínio o la autarquía como parte del ideal del sabio.

La libertad como conocimiento de la necesidad ha reaparecido en varias ocasiones en la tradición filosófica. Supone que la vivencia espontánea de la libertad es un engaño, o bien porque el mundo está en sí determinado y entonces pensar la libertad propia es una ilusión, o bien porque veríamos que el mundo está en verdad determinado si pudiéramos conocer todas sus claves, asunto que epistemológicamente se considere imposible. En cualquier caso, se abone el determinismo sin más o sólo se lo suponga como límite, la libertad se acaba por identificar con el conocimiento de esa necesidad que se supone y de ello se sigue que la acción libre es aquella de la que sabemos que está determinada. Ir a favor del ser y no en su contra.

El énfasis en la libertad es uno de los puntos nucleares del pensamiento moderno: Para Kant es un **factum** innegable y antes de él ha sido tematizada la libertad individual por los contractualismos, la filosofía barroca, el humanismo y la última escolástica. Esta libertad está asociada a la noción de individualidad. Poder y libertad van juntos. Ahora bien, precisamente por ello se hace necesario que la libertad se limite a sí misma. Toda norma es recortar la libertad para que no interfiera en otra libertad. La libertad es un bien tal que debe serle impuesto a quien no lo quiera, afirma Rousseau. Y a la vez

libertad es autonomía, posibilidad de autorrealización en la propia esfera. Libertad es también razón que libremente se impone a sí misma el deber que con ello deja de ser heterónomo. Por último, libertad es derecho al disenso<sup>91</sup>.

Cotejemos ahora este camino con los dos conceptos de libertad que expone Berlin<sup>92</sup>. Distingue entre libertad negativa y libertad positiva y afirma que si bien ambas mantienen un suelo común bastante extenso, de hecho han diferido históricamente y aún difieren. La libertad negativa quiere decir que otros no se interpongan en nuestra actividad. Supone un ámbito mínimo de libertad personal, necesario para que la naturaleza humana no se destruya en nosotros. Es compatible con la autocracia, porque lo que importa es qué somos libres de hacer. La libertad positiva, por el contrario se pregunta por quién estoy gobernado. Quién decide lo que soy libre o no de hacer. Es el ser libre para algo. Se deriva del deseo "por parte del individuo de ser su propio dueño". Es querer ser sujeto.

La libertad negativa nos muestra los obstáculos y de paso nos legitima para pasar sobre ellos si hace al caso. La libertad positiva, cargada de autorrealización, nos lleva al autocontrol. Así pues, estos dos conceptos de libertad de hecho producen sus efectos contrarios: la libertad positiva se encarna en el estado

---

<sup>91</sup> Si bien este aspecto de la libertad no se revela en Kant, recuérdese su opúsculo **¿Qué es Ilustración?**, aparece teorizado más tarde, en Thoreau.

<sup>92</sup> En **Cuatro ensayos sobre la libertad**, Alianza, 1988, págs 193 y ss.

racional y en último término puede dar en paternalismo; y la negativa por el contrario defenderá siempre su territorio. Berlin concluye que toda noción correcta de libertad debe llevar un componente de libertad negativa. Porque cualquier ideal conduce a su contrario, el concepto de libertad es aparentemente ambiguo. Y Berlin, que no oculta su admiración por Benjamin Constant, el más sólido de los liberales, concluye: en la práctica es necesario hacer un compromiso entre ellas, aunque no son interpretaciones de un mismo concepto, sino dos actitudes absolutamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida. La satisfacción que cada una busca es un valor último del mismo rango.

De lo expuesto sobre igualdad y libertad se desprende que los términos y formalismos de la ética, al ser rellenados de contenido, adquieren versiones contrarias y la aparente asepsia que dota al discurso de asentimiento, desaparece. Y si esto ocurre dentro de los propios términos, la situación se reproduce y agrava cuando intentamos llenar de contenidos términos desemejantes. No todo lo que valoramos es compatible entre sí.

Incluso cuando sobre esos términos construimos teleologías ampliamente compartidas, el acuerdo en los fines no es tal, porque puede desvanecerse al explicitar los medios por los que los fines deban ser puestos en ejercicio. Dicho de otro modo, el acuerdo en los fines es abstracto.

¿Existe fin más compartido que la universal felicidad del género humano? Si veíamos los aspectos problemáticos de la idea de justicia en tanto que se basa en las de libertad e igualdad, no menos difíciles, podría parecer que aquí encontramos un punto de reposo. La felicidad ha sido propuesta desde los albores de la ética como fin universal valioso en sí mismo. Al considerar las éticas teleológicas ya se han hecho mención de ella. Pero imaginemos que, siguiendo en esto a los clásicos griegos, poseyendo un concepto de justicia suficiente, afirmáramos que, si bien la ética investiga la justicia, su idea nuclear, no es completa si no da entrada al fin de la vida humana como tal vida, la felicidad. Esto ha sido sostenido en tantas ocasiones que es fácil mantenerlo. Sin embargo distamos de acordar en lo que esa felicidad sea o deba ser<sup>93</sup>.

Las éticas teleológicas son relativamente unánimes, aunque unas coloquen esa felicidad dentro de los límites de la vida humana mortal y otras la difieran al trasmundo. Las éticas deontológicas no la consideran y, cuando lo hacen, la tratan como resultado lateral, aunque digno y deseable, del cumplimiento del deber por sí mismo. Asintóticamente felicidad y sentido coinciden. Pero el ideal teórico de Aristóteles, la amistad epicúrea, la conformidad estoica, el gozo de la esencia divina, la paz con uno mismo, la conciencia del deber cumplido, etc, distan de ser

---

<sup>93</sup> Aunque solo sea porque la felicidad no tiene parámetros. De ahí que frecuentemente se sustituya por el bienestar, que sí los tiene.

propuestas que quepa reducir a homogeneidad. Sólo el uso del término felicidad, con el que se hacen equivalentes, las unifica. Y al hacerlo comete falacia naturalista. Teoría, amistad, conformidad, gozo ultramundano, paz, deber cumplido... son cosas muy distintas.

Y cualquier otro contenido que demos a "felicidad" nunca agotará el término, por dos razones, las que revelan la ocurrencia de **falacia naturalista**: Una, porque siempre tendrá que cohabitar con las definiciones ya dadas históricamente, no podrá cubrir el entero campo semántico. Dos, porque creo que siempre será posible la pregunta por si es bueno que "esa" cosa determinada sea la felicidad. Y como esta pregunta siempre será posible, el utilitarismo nunca estará justificado. Ninguno de los términos morales halla definición por el mero hecho de que decidamos que su definición mejor es lo que la mayoría esté dispuesta a admitir.

La moral usa pues términos que únicamente no son conflictivos cuando son muy abstractos. En esos casos encubre sus tensiones. Si desciende a la arena práctica su diafanidad se oscurece sensiblemente. Y los contenidos son esa arena.

## **Tensiones valorativas**

La ética intenta obviar en bastantes ocasiones, planteando el asunto como conflicto de valores resoluble en el plano teórico, que la contingencia, la limitación, la tristeza, el dolor, también

forman parte muy importante de la vida humana, y, en algunas vidas, su parte mayor. Aristóteles, que en estos asuntos era muy palmario, ya vimos que afirma que para poder ser moral hay que tener previamente varias cosas sin las cuales la vida buena no es accesible: riqueza, salud, hijos, belleza, honor... no se puede ser virtuoso parcial y menos magnánimo si no hay base de partida.

La autarquía del ideal del sabio intentó frenar el escepticismo que podría seguirse de este pensamiento afirmando que muchas cosas no son necesarias, pero sí lo es la práctica de la virtud. La moral cristiana imperial hizo la virtud, aún más, la santidad, asequible a cualquiera que, con independencia de su suerte en los bienes aristotélicos, tuviera un corazón puro. Y esa confianza se mantuvo largo tiempo, hasta que la expectativa transmudana dejó de ser ampliamente compartida. Entonces la patencia del dolor de la condición humana volvió a escandalizar a la razón que intentó ponerle freno. Varias teorías morales tuvieron esa finalidad, explícita o implícitamente.

¿Son morales las leyes del mundo? ¿Consigue quien las reverencia algo que no consiga quien sólo es hipócrita o incluso quien las desprecia? A esas preguntas sólo se puede responder con la esperanza, de ser blochianos o preferidores racionales; pero otros han respondido con el escepticismo.

En el dominio de los términos abstractos todo es armónico y sale bien. Pero en verdad la especulación ética tiene su origen en

la constatación contraria de la práctica común. Sin embargo esa especulación, como toda filosofía, intenta reducir a orden la diafonía de lo ente. En filosofía moral este camino de educación de ser es todavía más notable y lo inicia Sócrates quien, para no caer en relativismo o escepticismo cognitivo, asegura que la virtud es conocimiento y que la virtud es una. ¿Acaso no hay en la Tragedia casos suficientes de virtudes que se oponen unas a otras? Sobre su propia pedagogía de ciudadano ateniense Platón atribuye a Sócrates el descubrimiento del Bien Uno. Aristóteles llega a asegurar que las virtudes se tienen todas a la vez o ninguna. Su reunión es la excelencia. Dado que en muchos una virtud destaca sobre otras, ha de concluir que ese tal destruye la excelencia que es **encrasía**. La frónesis pide el término medio porque este asegura la no disparidad, incluso en ontólogo tan concesivo como Aristóteles.

Si la ética parte de ciertas constataciones a veces poco consoladoras y de la evidencia del conflicto, es palmario que intenta ponerles coto. Algunas éticas quieren sobre todo pensar el punto asintótico en el que querer y deber confluyan bajo la égida de la razón. Otras, más modestas en sus pretensiones (y a ese tipo pertenecen la mayor parte de las contemporáneas) limitan sus expectativas a que al menos quepa la investigación racional de la confluencia o divergencia de los valores máximos entre sí. Valores

que han sido heredados de tradiciones y mundos muy diferentes, pero de ninguno de los cuales podemos desprendernos.

Libertad, igualdad, solidaridad, individualidad, justicia, paz, tolerancia, autocontrol, generosidad, veracidad... son valores que *no* están en armonía preestablecida. En tanto que nos pertenecen son tan frágiles como nosotros mismos, y esa fragilidad el siglo XX y lo muy poco que llevamos de XXI la han verificado hasta la náusea; pero además no por sonar bien todos a la vez, no tienen disputas entre ellos. Afortunadamente y para la filosofía esa disputa consiste en redefinirlos en las aristas que mutuamente se presentan.

Pero no cabe ocultar que ese no es el único camino. Posturas más pesimistas, que tienen como ancestro a Schopenhauer y como antepasado cercano a Nietzsche, preferirán tratar la genealogía de todo valor como parte de la gran mentira de la existencia. Esto, a la vez que el positivismo cegarato y los distinguos abusivos del análisis, (que curiosamente coincidieron en el tiempo con una de las épocas de mayor desorden moral en Europa), ha contribuido lo suyo a la desesperanza generalizada sobre el poder de la razón y a las salidas erráticas a las que la desesperanza conduce.

Desde finales del siglo XIX no sólo la filosofía moral, sino toda la filosofía, está en permanente crisis. El neokantismo habermasiano intenta atajarla por sus medios centrándose en la recuperación del fundamento. La revisión del iusnaturalismo da

base a Rawls. El historicismo bien llevado presta aliento a Berlin y Elías. El neoaristotelismo campa con libertad, convertido ahora en comunitarismo multicultural. Y aún estamos lejos de saber qué espera en el horizonte de los nuevos movimientos sociales, qué contenidos, quiero decir. Este es el panorama que debe ser teorizado y transmitido.

## -VIII-

### Programa

#### Explicitación y justificación

Una palabra, en primer lugar, sobre la extensión del programa; puede parecer demasiado ambicioso. Sin embargo, muchos temas son apuntados, ni siquiera esbozados, a fin de que se sepa al menos que existen. Un programa menos completo no daría idea de la abundancia de temas y perspectivas desde los que hoy trabaja la Ética. Me ha parecido por ello mejor mantenerlo como guión, aunque no se me escapa que cubrirlo es difícil, simplemente, a modo de esquema ideal de sistematización del campo.

Está dividido en cuatro apartados que persiguen diferentes objetivos. El primero, **Preliminares, introducción y delimitación del campo**, consta de ocho primeros temas introductorios cuyo objeto es plantear las cuestiones típicas de manual general a fin de dotar a los estudiantes de una terminología mínima que facilite la entrada a los textos mismos; se pretende también deshacer en él

los prejuicios y nociones corrientes que los alumnos suelen tener, causados, por lo general, por el uso del término "ética" en el lenguaje corriente.

El segundo, **Los momentos históricos de la Ética**, es un bloque bastante amplio de temas cuya justificación general remito a lo dicho en anteriores apartados sobre el sentido histórico y la perspectiva hermenéutica a fin de no provocar cansancio repitiendo las mismas argumentaciones, en su mismo grado de generalidad.

El tercero, **Elementos configuradores de la Ética**, incluye tanto los temas más usuales en las publicaciones contemporáneas, **los tópicos** (en el sentido de lugares de obligado recorrer) y los elementos del discurso ético tal como son tratados en otros ámbitos disciplinares.

El cuarto, **Las tareas del presente**, está dedicado a los temas en construcción o más polémicos; finaliza con un repaso a los desafíos del presente y a las propuestas que enmarcan los límites del ethos actual. Supone también una salida desde los temas más académicos hacia aquellos de discusión cotidiana. De todos modos, estas consideraciones generales precisan una explicitación más minuciosa que me propongo dar a continuación, glosando levemente cada uno de los temas y dando, si me es posible, razón de su pertinencia.

## **Apartado Primero. Preliminares e introducción.**

El tema primero intenta clasificar dos cuestiones: una el papel de la ética en tanto que disciplina filosófica; dos su relación con la moral como fenómeno: Que la ética es una de las formas de hacer filosofía, y no una peculiar manera de comportarse, más laica o instruida que la moral, según el prejuicio corriente<sup>94</sup>, se pone de relieve acudiendo a su función teórico-reflexiva.

Para su aparición la ética necesita ciertas condiciones culturales, fundamentalmente, que se hayan producido fisuras en la estructura normativa étnica o émica y deba por tanto teorizarse una reconstrucción cuyos supuestos sean racionales y deban ser argumentados. La ética aparece en ese momento como un discurso de fundamentación que reflexiona sobre los términos más generales del discurso moral, bien, mal, deber, etc, "desinteresadamente". Al invocar razones de fundamentación que no buscan más autoridad que la razón y sus límites, adquiere el vocablo esa resonancia más reflexiva que inmediatamente lo distingue.

Cuando la filosofía moral contemporánea ha definido la ética como metalenguaje de la moral exacerba idéntico procedimiento. A fin de conquistar la autonomía cognitiva que separe a la ética de la ontología y también para lograr un estatuto no valorativo -

---

<sup>94</sup> Así lo suelen probar mis encuestas de principios de curso, en las que la idea que de ética se suele tener es coincidente con "moral culta".

acercándose al ideal neopositivista- la ética ha tomado para sí, metaforizándola, la distinción lenguaje-metalenguaje y se ha presentado como metalenguaje de la moral. Si históricamente ello tiene algún fundamento, la mera distinción formal resulta poco práctica para avanzar en la investigación; sin embargo, es imprescindible conocerla puesto que ella misma es el pilar en que reposa toda la tradición analítica.

Otro tanto sucede con las distinciones entre ética normativa, ética crítica o ética descriptiva. Cada una de ellas ha tenido sus condiciones de génesis y ha producido una metodología peculiar. La presión del paradigma matematicista en el comportamiento de las ciencias humanas, según pusiera ya de relieve Reichenbach<sup>95</sup>, dio lugar a un tipo de éticas preocupadas por extraer de axiomas generales que se suponían evidentes a causa de su universalidad, reglas seguras deducidas al modo de teoremas y que se convirtieran en normas de acción. Iniciar entonces el camino de asegurarse de su validez y sus alcances, de su completud, fue asunto que recabó la ética crítica que, fijándose en los temas epistémicos, desarrolló las líneas generales de lo que pudiera llamarse "consistencia" de las éticas normativas.

La ética descriptiva debe a su vez ser separada de la sociología moral, no sólo por la ausencia del método sociológico por excelencia, la estadística, sino porque no pretendería la

---

<sup>95</sup> Reichenbach, **La filosofía científica**, y Ayer en su compilación **El Positivismo Lógico**.

explicación de las conductas morales empíricas; buscaría su campo de actuación en la relación que el discurso moral tiene con el hablante y los tipos argumentativos que aseguran su validez. Todos estos enfoques aseguran la vitalidad de la filosofía Moral y delimitan un núcleo particular de fenómenos, los morales, cuya tipificación sólo puede hacerse por referencia a las teorías que los seleccionan y, en ocasiones, los crean.

Del mismo modo opera el análisis semántico o lógico, concentrando sus esfuerzos en sacar a la luz la especificidad de los juicios que contienen términos valorativos y su carácter lógico peculiar frente al tipo de estructuras en que ocurren los juicios fácticos. Así pues, por diversos caminos, lógicos, semánticos, epistémicos, etc, la teoría ética va construyendo su discurso que, sin embargo, coincide en objeto con algunas otras disciplinas, por lo que se hace obligado deslindar perspectivas y campos de acción.

Los criterios que han determinado qué acciones son morales y cuales no, es decir, aquellas que se valoran positiva o negativamente y las que permanecen sin valorar, no son ni han sido muchas veces tan formales o escuetos como la teoría ética suele presentarlos. El primer conocimiento que relativiza el grado de verdad (o el género de ella), con que la ética anuncia intemporalmente sus consecuciones epistémicas es la Historia: el mero comprobar las diferentes concepciones que sobre las normas,

lo correcto o incorrecto, ha tenido una cultura como la nuestra en su desarrollo, complejiza la primera e ingenua claridad obtenida de las distinciones formales.

Si una cultura completa se compara con otra, utilizando para ello los datos que suministra la antropología cultural, los abismos normativos pueden hacerse tan profundos que lleguemos a considerar que sólo están en nuestra mano términos que hacen referencia a entelequias formales, bien, mal, deber... pero que nada con sentido puede decirse sobre los contenidos concretos que cada cultura les da, por lo tanto, que el fenómeno moral se mantiene en su identidad formal sólo si la cuestión de contenidos es abandonada: poco más que constatar la existencia universal de valoraciones y la perplejidad que produce su desigualdad real. La psicología vendrá a entenebrececer aún más el panorama al mostrar los dudosos procesos motivacionales que producen los actos llamados morales y también las diferencias individuales, con los que las primeras evidencias desaparecerán por completo. Así las cosas, tomar en consideración la moral como una práctica social - lo que lleva a considerar seriamente el asunto de pautas-contrapautas- suscitará de plano la incapacidad de decidir, el relativismo como salida, que reproduce de este modo los mismos pasos históricos de la auroral ética griega, en tanto que filosofía enfrentada a la diafonía normativa.

En efecto, el relativismo moral no es el obstáculo principal para la existencia de la teoría ética, sino su condición natural de nacimiento. Frente a instancias que insisten tercamente en afirmar la verdad de sólo una parte de ese todo en colisión, apoyadas en la tradición o en la autoridad, la ética actúa siempre con la vista fija en reconstruir ese ámbito de perplejidades buscando un fundamento y unos métodos que permitan superar la diafonía racionalmente, no meramente adoptar un partido.

En la reconstrucción que la teoría ética lleva a cabo discriminar subjetivo-objetivo es un tópico desde la Ilustración. O bien se consideran dignas del calificativo de morales sólo aquellas conductas que cuenten con el asentimiento del sujeto, no violentando por ningún poder ajeno, sea del tipo que fuere<sup>96</sup>, y ejerce así la ética un trabajo crítico sobre lo que es meramente aceptado o impuesto, o bien lo moral son aquellas normas objetivas que, expresando la voluntad general, conforman la misma idea de subjetividad<sup>97</sup>. Las mutuas redefiniciones de estos antitéticos explican y fundamentan gran parte de la clasificación de las teorías morales.

Y, por debajo de estas clasificaciones, la escasa evidencia de la que disponemos es que toda cultura, sujeto o sociedad pone en práctica un género específico de normas cuya instrumentación,

---

<sup>96</sup> Recogiendo la idea de libertad individual que remata en Kant.

<sup>97</sup> P. e. Hegel.

alcance, retribución, forma y enunciación es parecida. Las conductas que cumplen o incumplen esas normas son distintas, pero están presentes allí donde podamos hablar de naturaleza humana. Dentro del lugar que no corresponda en la escala evolutiva, el equipaje normativo explícito, no nos abandona. Ni siquiera podemos afirmar su eficacia supervivencial, al menos para los sujetos, sino que nos limitamos a comprobar que, en tanto que organismos animales, nuestra vida posible está ligada a sistema de pautajes cuya necesidad biológica no se puede probar.

El proceso de moralización y el evolutivo pueden ponerse en paralelo: estamos lejos de poder determinar cuál de los dos marcó la ruta; sin embargo, sabemos que la admisión de ese tipo de normas aludidas es indisociable de nuestro éxito biológico.

Pues bien, sociedades e individuos no han dejado de representarse esta coincidencia en los mitos aurorales y fundacionales que explican la existencia de los humanos en el mundo. Las normas también han sido divinizadas y las morales se han presentado como revelaciones divinas de verdad incontestable, ocultando su aspecto instrumental, y vestidas con todo el aparato religioso que se transforma, según los requerimientos culturales, en ontológico-metafísico. Este ha sido, con excelentes resultados, el primer fundamento de la moral: normas incondicionales emanadas de la voluntad divina<sup>98</sup>. La metafísica sustituyó en su día a los

---

<sup>98</sup> De Hare es la idea de que todo imperativo es un hipotético del que se oculta ese carácter para darle mayor fuerza.

relatos míticos sin por ello alterar demasiado el matiz incondicionado de las normas.

Con el racionalismo, el criterio de universalidad comenzó a insinuarse como fundamento. Sin embargo, respecto de la cuestión de contenidos, aún ha tenido poco éxito. El filósofo moral, cuya figura ha de ser ya en este momento completamente separada de la del moralista, supone que su ejercicio es, en el mejor de los casos, no sólo práctica, sino conocimiento. El kantiano "¿cómo son posibles los juicios morales?" abrió camino a un nuevo género de fundamentación que inquiría por rasgos del discurso moral y su fundamentación cognitiva al precio de distanciarse de las prácticas<sup>99</sup>.

Quedaron pues despedidas las éticas normativas y se dio la bienvenida a un tipo de investigación para la que resultaba primordial la distinción entre ética y moral. Y, por este expediente, comenzó la reconstrucción de los materiales éticos desprendiéndose del enojoso asunto de los contenidos que quedaban relegados al pesado fardo de la moral. El tipo de significado de un juicio moral, el grado de universalidad o verdad fáctica/cognitiva que posee, se adentraron en la teoría ética sin que aún hayan sido plenamente trascendidos.

Librada la moral a su arbitrio quedaron fuera de la corriente principal las éticas que intentaban fundamentarse en una

---

<sup>99</sup> Vid Muguerra, **La razón sin esperanza**, Taurus 1977.

concepción del mundo, una ontología o una filosofía de la historia. Incluso la tarea crítica sobre los códigos morales efectivamente vigentes quedó abandonada.

Sin embargo, esta dejación no puede confundirse con el escepticismo moral, el amoralismo o la postulación de éticas sin código. Las últimas son resultado de la crítica a las pretensiones de absoluto tanto de las morales socialmente sancionadas como del racionalismo normativo. El escepticismo moral tiene también sus grados y suele expresarse más frecuentemente en la sociología y la antropología cultural que en el discurso filosófico. El amoralismo, por último, es un fenómeno ideológico más complejo que afecta a las propias bases del conocimiento.

Las diversas teorías éticas intentan mantener entre estos escollos el llamado **Punto de vista moral**, lugar constitutivo del discurso que, no por tener tan claro nombre, llega a provocar igual acuerdo. Tienden pues a estructurarse por niveles de pertinencia según el tipo de fenómenos que consideren y, aunque se resistan, pueden ellas mismas ser sometidas a tales tipologías. La reconstrucción de los materiales éticos que produce cada ordenación entraña siempre distingos, niveles y terminología que hay que transmitir. Desde las éticas cognitivas a las éticas aplicadas, pasando por la realidad social de la ética, lo que se ventila es una diferente concepción de moral-estructura, moral-

contenido cuya riqueza de puntos de vista debe ser incluso abusivamente marcada en la enseñanza<sup>100</sup>.

### **Apartado segundo. Los momentos históricos de la ética.**

La historia prefilosófica de los términos morales podría sin duda hacerse desde cualquier tradición en la que la teoría ética no hubiera aún puesto sus problemas abstractos y distinguos. Sin embargo, dada la filogenia de nuestra cultura, es lógico tomar su momento auroral para este análisis. Así, los usos que de los términos valorativos se hacen en las epopeyas homéricas, en Hesíodo, en los Presocráticos, en la poesía o en el drama atenienses, nos proporcionan los límites de un mundo y el suelo natural sobre el que descansa la primitiva especulación normativa autónoma. Nos indican a la vez que esta especulación sofística y socrática es fruto de la voluntad de fijar y definir términos cuyos significados están siendo alterados por la práctica social.

Esta última se atiene a su vez a las condiciones históricas de génesis de la talasocracia helénica y a sus resultados político-sociales. La Ilustración Griega y el tipo de temas y categorizaciones éticas que plantea, son impensables sin la extensión del fenómeno colonial mediterráneo, las guerras Médicas o las tiranías populares. La primera Sofística se hace colectora de los puntos de vista más asentados por la Presocrática, aunque

---

<sup>100</sup> No se hace particular hincapié en el cómo, puesto que me remito en todo caso a la bibliografía sugerida para cada uno de los temas.

varía el enfoque trasladando el discurso filosófico de la Naturaleza a las capacidades humanas. Será obra de la segunda Sofística manipular los espinosos temas políticos y sociales sin tapujos. En tal contexto la oposición Phisys-Nomos, la redefinición de la Diké, el Kalóskaiagazós, la Areté, la Ybris... o los temas del mejor gobierno, la igualdad entre los hombres, la riqueza, la libertad, la ciudadanía, son suficientes para pasar por encima de lo que en el lenguaje común ha venido a significar "sofista" y aún de esa vinculación con el arte retórica de la que se quiere hacer -obsesionados algunos aún hoy por los mismos puntos de vista de Platón- origen de toda perversidad.

Y es dentro de este movimiento ilustrado donde hay que contextualizar una figura tan peculiar como Sócrates si no queremos hacer malhadada hagiografía filosófica. Su posición en el seno de la cultura, sus ideas que sólo conocemos a través de segundos y terceros, su condena y muerte, responden a los movimientos que precipitan en crisis a la democracia ateniense y en parte explican esa crisis.

De hecho, serán las escuelas socráticas quiénes den la matriz teórica de la filosofía helenística. De ellas tanto como de Platón debe ser separado lo que Sócrates significa en su momento histórico. Y, para lograrlo, sólo una comparación minuciosa entre sus doctrinas y las sofísticas contemporáneas, da resultado. La lectura de los textos de apoyo se preferirá filológica, a fin de

contrastarla con las lecturas del XVII y XVIII cuyas interpretaciones, tanto de Sócrates como de Platón, pesaron sobre ellos hasta hace pocas décadas.

Parecida cosa puede decirse del platonismo, mucho más presente, sin embargo, en nuestra tradición cultural por obra de la filosofía medieval y renacentista. Su papel en lo que ahora se conoce como restauración neodoria<sup>101</sup> no ha sido bastante considerada por la historia de la Ética, primero, porque ésta se ha dejado prender en sus más que escasos elementos progresistas, después porque se ha preferido dar vueltas al concepto de justicia, la teoría de las Ideas (conjunción de ser y deber ser), la erótica o la identificación del bien y belleza, que a su función en las polémicas en que efectivamente intervino. Sin que esto suponga desdeñar cuanto de importante se encuentra, -gracias sobre todo a su influencia-, en su obra, ni lo arquetípico de muchas de sus formulaciones, una visión histórica tiene el deber de mostrar el juego de las ideas en el momento en que se producen, sin renunciar a mantener aquellos elementos más abiertos o polémicos que aún hoy tengan sentido aislados de su contexto de génesis.

Con Aristóteles, los prejuicios a deshacer son los contrarios. Su afortunadísima inclusión en la escolástica

---

<sup>101</sup>Por utilizar la terminología de Y. Eyot en **La génesis de los fenómenos estéticos**, Blume, Barcelona, 1980.

cristiana -bien que no fácil- es, gracias a la enorme sutilidad de Aquino, el principal obstáculo para su comprensión. Más que habérselas entonces con la intrincada trama medieval, la estrategia del nudo gordiano se hace preferible. Un Aristóteles opositor a Platón que, llegado de fuera a las discusiones atenienses, es el último en postular ideales de vida que la situación hace imposible cumplir; un preceptor de tiranos que estima la democracia como forma de gobierno consolidada; un expositor de la pluralidad de las virtudes que hacen al ciudadano -en contra de la arcaica areté- cuando el yugo macedónico los convierte en siervos, es una gran figura transicional de la que sólo se han recogido sus talentos de sintetizador y frecuentemente olvidado su aspecto crepuscular y valeroso.

En la teoría ética de Aristóteles, en su a menudo tergiversado motivo de prudencia, en su separación de la sabiduría práctica, lejos de las formulaciones metafísicas de Platón, la ética contemporánea busca modelos para el presente. Y tal búsqueda debe ser justificada y explicada. En otro orden, la felicidad como fin último de toda acción, los medios de alcanzarla, lo vinculan tanto con la Sofística como con las bases de las escuelas helenísticas.

El desarrollo de éstas combina elementos de los socráticos menores a la vez que prima la totalización aristotélica del ideal de la vida sabia. Pero en un contexto histórico que se hace pocas

ilusiones sobre la razón, la verdad o la justicia cumplida de un modo político por toda la comunidad. La categoría de **salvación**, vinculada ya entonces a la moral, posibilita y acrecienta el auge de las religiones místicas que no hará más que acrecentarse hasta la baja romanidad. Los determinantes de este proceso, así como sus resultados, explican el papel de estoicismo y epicureísmo y sus disímiles -aunque en el fondo parecidas- propuestas<sup>102</sup>, Cada una combina las ideas que vagan ya totalizadas en el magma cultural y les proporciona una apoyatura ontológica conveniente; pero, poco inventan. El ocaso del modelo griego, la gestación del Mediterráneo de los Imperios<sup>103</sup>, producen una razón adaptativa que, partiendo de la única propuesta de felicidad, se libere del presente en términos más o menos subjetivistas.

El epicureísmo, cuya rebelión no fue hasta hace bien poco comprendida, -entre otras cosas porque no resultó fácil de asimilar dado su inmanentismo, mientras que los estoicos sí lo fueron- recoge el ideal de sabiduría instrumentándolo en el retiro del mundo y el cultivo de los placeres naturales y necesarios (que a la larga se convierten en los de la quietud) en la amable compañía del Képos. Su ontología no pretende más que apoyar su ética: desterrar el temor a los dioses y la muerte, afirmar la

---

<sup>102</sup> Para el contexto histórico, Dodds, **Los griegos y lo irracional**, op. cit y también la obra anteriormente citada de Eyot.

<sup>103</sup> Wittfogel, **Despotismo oriental**, Guadarrama 1966, en especial su comentario a la introducción de las sociedades hidráulicas en el Mediterráneo.

libertad, conseguir la paz. Pero tanto él como el estoicismo no son ya propuestas civiles, sino individuales. El mundo es el espectáculo de la corrupción, la irracionalidad y la violencia. El estoicismo llega a desearle una destrucción por el fuego que, soberano pesimismo, dará al cabo de los eones otro mundo igual. Su conformidad con la Naturaleza es aparente y mantiene la llama de la libertad interior como la única posible. Prepara el camino para la mística neoplatónica en su comprobación de la futilidad de todo ser.

La subsunción del individuo en un todo que es Espíritu, el destierro del alma en la prisión corporal, la primacía del conocimiento que se obtiene por intuiciones progresivas de los órdenes del Ser que rematan en el Uno, edifican, no sólo dan elementos, a lo que será la ética cristiana medieval. En la baja romanidad se dan dispersos, como una barahúnda de pensamientos, a la vez religiosos y filosóficos, que acaban dando forma a la primera tradición teológica. Ni siquiera analíticamente puede ser separada esta línea de pensamiento de las condiciones ideológicas de gestación del fenómeno cristiano. Las consecuencias de su entronización como religión oficial del imperio, las presiones del dogma, en trance de definición, sobre el planteamiento de los asuntos morales, los límites de una ética más *ancilla theologiae* aún que la filosofía, darán los márgenes de la teoría moral del

medievo y explicarán el tipo de cuestiones que supo o pudo discutir.

Su diversidad deber ser, sin embargo, resaltada. Lo restrictivo de sus límites no impidió un juego sutil con la herencia grecorromana, con la defensa del ideal de sabiduría contra la omnipotencia de la santidad, con la consideración, al fin, del destino del hombre, librándose a batallas ocultas que, a una mirada superficial, parecen distingos triviales, pero que, examinadas sin prejuicios, son el hilo que aboca a la modernidad. Si heredó problemas insolubles, como por ejemplo la existencia del mal en el mundo cuyo creador era único, si tuvo que empeñarse en una definición del mal negativa, si abocó a la disputa entre contingestismo y voluntarismo, ello indica una vitalidad existente allí donde el panorama resulta más sombrío.

Por otra parte, no sino de ese tronco semi-teológico de discurso acerca de la moral natural, el conocimiento del bien y del mal y aquello que como seres humanos nos es debido **en la tierra**, arranca la tradición del derecho natural de la que nuestro presente es absoluto deudor.

Si el Renacimiento, como humanismo, se arrancó de tales cuestiones, no fue sino recuperando, más en la intención que en los hechos, las corrientes civiles del pensamiento griego. La constitución de las monarquías absolutas, las guerras de religión, la disputa sobre la imagen del mundo propuesta por la nueva

ciencia, son el telón de fondo de las utopías, alejadas ya del recurso al fin de los tiempos que presidió el milenarismo medieval. Pero en el Renacimiento es un error de la historiografía liberal del siglo pasado ver sólo una autoconciencia laica proponiéndose fines: es tan mixto y plural como la baja Edad Media.

Y, sin embargo, en el humanismo, las utopías, el neoplatonismo, el pensamiento político, la emergencia de la nueva ciencia, se ventila el titánico esfuerzo por representarse de nuevo un cosmos a la medida del hombre en la moral.

Y, por esta brecha a un racionalismo crítico, tan difícilmente abierta, la modernidad, quebrantada ya la fe en un mundo que pudiera ser interpretado como la expresión de un designio, encontró el problema del fundamento. La moral provisional cartesiana desarrolla su aspecto escéptico<sup>104</sup> y, como Montaigne, acomodaticio.

Spinoza lleva el racionalismo a la fundamentación ontológica que deja traslucir la poderosa sombra teológica cuyo terreno se pretende ocupar. *Deus sive natura* es justamente las dos cosas; y el comportamiento humano un fragmento del comportamiento del Todo con el que ha de resultar armonioso y sabio. Las éticas normativas van buscando penosamente fragmentos del ser que puedan transformarse

---

<sup>104</sup> Y si no lo es, parece que M. Le Doeuff da buenas razones para pensar que no lo es, vid *L'Imaginaire philosophique*, París, 1891, la versión tenida por canónica de la **moral provisional** tendrá que cambiarse.

en un sistema matematicista y completo de deberes. Porque en todo tiempo lo que existe ha tenido que ser explicado, los grandes sistemas racionalistas se convierten en modelos de discurso que, estableciendo jerarquías en el seno indistinto del ser, justifiquen en un orden exhaustivo los proyectos que para sí misma guarda la Razón.

Esta misma razón que se expresa en el Derecho Natural, los albores de la teoría política o la pre-ilustración, que se hace a sí misma rasero de la realidad, que se niega a no conformarla a su imagen esperanzadora, que llenará de contenidos de cultura el terreno del deber ser, negativa a lo que existe, y único fundamento justificativo. La imagen del hombre del XVII no ha de entenderse por lo que hace, sino por lo que desea<sup>105</sup>. Nosotros vivimos en buena parte la materialización de esa etapa del pensamiento europeo y podemos mejor tomar cuenta de su parcialidad. Pero, encuadrado como estaba en el afán de fundamentación, diversifica sus opciones explicativas frente a la exigencia racionalista de un único sistema válido y atemporal de propuestas. El juego de la realidad, la reintroducción del alcance social y político de la moral, descompone la frágil unidad racionalista en visiones divergentes de la naturaleza humana y del Leviatán político.

---

<sup>105</sup> Hazard, **La crisis de la conciencia europea**, Alianza 1988.

Si el **estado de naturaleza** de Hobbes es trasunto de lo que él conociera durante las guerras civiles y contra él levanta el edificio del estado legal, garante de la observancia de las leyes que permiten que "la moral florezca bajo la espada", Mandeville será el sarcástico crítico de la moralización interior del estado: Moralizar la política internacional no se le ocurre a ninguno, aceptada sobre lo dicho la teoría de Maquiavelo que reproduce la respuesta de los atenienses a los lésbicos<sup>106</sup>. Pero, al menos, el estado debe conservar la paz interna, el disfrute de la riqueza, de la vida... a costa de sus contrarios, apostillará Mandeville. No se nos ocurra extrapolar al todo social leyes que son buenas para que las cumplan los individuos. En estados morales no se podría vivir, todo goce o riqueza desaparecería, toda industria, y, al final, desaparecerían también las mismas virtudes que no lograrían más que crear un estado general de miseria. Sin embargo, los sarcasmos de Mandeville tenían destinatarios más cercanos.

La filosofía moral inglesa, aprovechando la indiferenciación del término **sense**, propiciaba teorías éticas que, abandonando el sendero ontológico continental, establecían el fundamento de la moral, así como su instrumentación en un "sentido" que resultaba

---

<sup>106</sup> Tucídides, Libro V. "Sabemos con respecto a los hombres que, por una ley de la naturaleza, ejercen el poder siempre que pueden hacerlo. Esta ley no fue establecida por nosotros y no somos los primeros que han actuado según ella: no hicimos más que heredarla y la legamos parta todos los tiempos. Y sabemos que vosotros y toda la humanidad, si fuerais tan fuerte como nosotros, obraríais de la misma manera".

también un "sentimiento". La benevolencia, la compasión... eran explicación última de las normas y garantía de su cumplimiento.

Pero, fue la amable figura de Hume la que se ensañó con ese género de explicaciones y a su vez abrió otro continente: el utilitarismo, emotivista en su caso. Sin duda los juicios morales hablaban al sentimiento y no a la razón, pero no a un sentido. Su universalidad es de otro orden que la de los empíricos y su último fundamento el sostén y felicidad sociales. Siguiendo la tónica de Hume, el utilitarismo inglés tenía marcadas sus líneas generales.

Pero, todo el dieciocho tomó el concepto de utilidad como guía segura en cualquier campo<sup>107</sup>. La Ilustración francesa, sin duda más variopinta, basculó desde la atribución de lo bueno a lo útil o adecuado para cada pueblo o situación, (de nuevo el autoconsciente relativismo en la base de las ilustraciones), en Montesquieu, a la justificación contractualista que proponía un modelo heurístico, el contrato primitivo en razón de la utilidad general, para comprobar y aquilatar las deficiencias del presente. Rousseau, descubridor de la dignidad y la bondad humanas en opinión de Kant, hizo doctrina más allá de estos límites.

Y en ello se vinculó a un movimiento pujante de conformadores de la conciencia que podían hallar eco gracias al más notable de los inventos del siglo, el público. Para éste, el pensamiento

---

<sup>107</sup> Este fue el dictamen de Hegel en la **Fenomenología**, que debe ser corregido por la contextualización de Groethuysen **La formación de la conciencia burguesa**, FCE, 1943.

social era indistinto con el moral, todo debía tener aplicación práctica, utilidad. Reformadores de la opinión, achacando a la "superstición" todos los males imaginables, Voltaire, Holbach, Condorcet, clamaban por una moral natural, de máximas y no de mandatos, en la seguridad de que las religiones positivas -que obtenían su justificación mundanal por los beneficios morales que prodigaban- no eran otra cosa que apoyo a la tiranía y engendradoras de perversidad, intolerancia y crímenes contra la libertad o la dignidad.

Sólo la cuestión del progreso moral parecía dividirlos<sup>108</sup>. Cuando se quiso ver en sus "blancas manos", la sangre que la guillotina había hecho correr, hacía tiempo que Kant había sintetizado lo mejor de las dos grandes corrientes ilustradas. En su pensamiento convivían Hume Y Rousseau en la primera gran arquitectónica conceptual después de los sistemas racionalistas.

Kant suministró además gran parte de la terminología que es más familiar a la teoría ética, incluidas distinciones y planteamientos inobviables: razón pura/razón práctica, naturaleza/libertad, forma/contenido, autonomía/heteronomía, categórico/hipotético, etc., que conservan su actualidad, acompañados por el **sujeto**, la mediación entre los aspectos epistémicos del empirismo inglés y las propuestas de cambio de la Ilustración francesa. Por otra parte, el rendimiento de la obra

---

<sup>108</sup> Rousseau convencido de su inexistencia, en el lado más opuesto, Condorcet.

teórica de Kant, se expresa en sus artículos sobre costumbre, Ilustración, paz perpetua... o en su filosofía de la historia, lugares de su pensamiento que no cabe ignorar sin precipitar su posición a un cognitivismo del que estuvo más ajeno de lo que suele suponerse.<sup>109</sup>

La figura de Kant no es separable de las peculiares condiciones de la Ilustración Alemana y las discusiones comunes religión-metafísica-razón, moral-pueblo-estado, progreso-tradición-sociedad. La polémica Herder-Kant da los indicios suficientes así como la búsqueda, por Kant, separación de Fichte y de toda aquella corriente que daría origen al idealismo. Las **Cartas para una educación estética del hombre** de Schiller son tan determinantes para conocer el estado de la cuestión, en el momento transicional al período romántico, como la filosofía de la Naturaleza de Schelling o el movimiento neohelénico que remata en Hölderlin.

El idealismo alemán, cuyo más caracterizado representante es Hegel, se nutre de la terminología kantiana, la especulativa de Fichte y el respaldo -ontológicamente sistematizado- de la tónica de su propia Ilustración.

Todo el sistema de Hegel puede ser contemplado como la gran apoyatura de su intento de superación de la moral kantiana y, en

---

<sup>109</sup> Vid Gómez Caffarena **El teísmo moral de Kant**, Cristiandad, 1983.

general, los planteamientos ilustrados, ejerciendo un "realismo" muy personal bajo el que late la propuesta de **entender** el mundo, de reconciliarse con lo que existe y dejar de practicar la rebelión de la subjetividad contra lo establecido. Su búsqueda del fundamento desembocará en una teología laica cuyo carácter más relevante es el estatalismo. Sin embargo, la ambigüedad, más supuesta que real, de algunas de sus posiciones, procrea un hegelianismo progresista y otro conservador cuya interpretación del "derecho de la Objetividad" llegó casi hasta nuestros días en las polémicas producidas dentro del marxismo.

El utilitarismo inglés, por el contrario, desdeña toda filosofía de la historia, todo planteamiento ontológico de los problemas, cualquier cosa que huela a generalidad para seguir desarrollando, en clave normativa, los resultados de la Ilustración inglesa. El pensamiento continental le ha obsequiado con críticas, no por duras, menos triviales, pese a lo cual, y en los últimos años, goza de bastante salud. Entroncarlo con la Ilustración y, si es posible, dejar de ver en él las muletas del capitalismo de la libre competencia, es justo y necesario. Como búsqueda de fundamento comparte con los demás su propia legitimidad teórica. Como severo correctivo a la metafísica también tiene su interés. Por otra parte, y a diferencia de algunos de sus detractores, nunca pretendió ser una "alternativa total".

Ello no impide que tanto las morales como las teorías morales puedan ser contempladas como reflejo ideológico de las relaciones sociales. Cuando Marx encuentra tras la imponente arquitectura del Estado de Hegel, no el yo devenido en nosotros y el nosotros devenido en yo, sino el instrumento de dominación más eficaz en manos de la clase dominante, la quiebra de la moral como sistema de justificaciones está hecha. Pero, para desgracia de todos, las que autodenominaron "éticas marxistas" se empeñaron en llevar el reduccionismo hasta los límites en los que el propio aliento moral que representaban, se ahogaba en pésimas disputas medios-fines, en disolución de la moral en favor de la ideología y en traslado hacia la "utopía fin de los tiempos" de los requerimientos más comunes del presente. Cuando no sistematizaron sus puntos de vista en propuestas sin nervio<sup>110</sup>.

El avance de la sociedad industrial no sólo despertó a un Marx del sueño postilustrado. El Positivismo es otra de sus caras, o el evolucionismo, sobre todo en sus adaptaciones sociales<sup>111</sup>. Los viejos ideales mesiánicos, apoyados ahora en una visión del desarrollo al infinito de las fuerzas productivas y el "dominio de la naturaleza" por medio de la tecnociencia, se producían al lado de la miseria real y, en ocasiones, la justificaban. La **era científica** generalizaría el bienestar y conseguiría

<sup>110</sup> P.e. el, a la verdad, ya bastante denostado Shiskin.

<sup>111</sup> Pongamos a Spencer y Spengler, dioscúricos en esto.

instrumentalmente todo lo que los discursos y prédicas vanamente morales del pasado no habían alcanzado. El espíritu positivo ensanchaba el abanico de propuestas a costa de contemplar un único foco: positividad constante, política y moral, sin que su presente pareciera darle en absoluto la razón<sup>112</sup>.

Y no todo el mundo se sentía tan reconfortado. El decadentismo, última estribación en plástica y literatura del romanticismo, produjo también su filosofía, Schopenhauer como antecedente y, sobre todo Nietzsche, cuya visión moral del mundo no era en absoluto optimista. Cualquier avance técnico o social, de los que ni siquiera se sabía bien si eran deseables, se estrellaría contra la rigidez de un **sistema de valores**, que en ese momento comenzó la expresión a hacer fortuna, mal planteado desde sus principios. Ningún verdadero cambio era posible si tal estructura lo guiaba, porque no tendría más finalidad que apoyarlo. La **subversión de todos los valores** era también una revuelta contra aquello que el pensamiento occidental había considerado más firme, la moral vista como el peor obstáculo hacia el progreso, las propuestas de felicidad común delirios compasivos.

Los pensamientos de la angustia, que así se complace en llamarlos la tradición anglosajona, entenebrecieron el rítmico

---

<sup>112</sup> Sobre las condiciones de la revolución industrial, tanto sociales, legislativas como políticas, Arblaster **The rise and decline of western liberalism**, Blackwell, 1984.

vuelo del espíritu positivo que buscó otras latitudes donde reposarse; la Europa continental se hizo con el monopolio de la Angst por muchos años<sup>113</sup> mientras el pragmatismo reinaba en América.

Recogiendo el pensamiento positivista, presenta el individualismo colectivista en una de las adecuaciones a la sociedad que lo produce más claras que quepa pensar. Pero, es más una actitud que un corpus doctrina; de hecho, se puede ser pragmatista y terriblemente metafísico a la vez, reclamar el conocimiento por el conocimiento, por ejemplo. Es una filosofía de la "acción y del poder" en palabras de James cuya confianza, sin embargo, en el primado de la razón práctica y en la eficacia de la **razón viva**, deseante, capaz de salvar el mundo, bloquea el desarrollo del determinismo cientista de su época.

Esa ciencia que se está diversificando aceleradamente propiciando la consolidación de las **ciencias humanas** y deja todavía bastantes huecos para que todo pensamiento ideológico que se presume científico, tenga las aulas a su servicio, como deploraba Max Weber. El intelectual-moralista recibe de él su contrastación, convencido como está de la eficacia de las ideologías mucho más allá de un determinismo de panfleto. Y, por consiguiente, la pluralidad de perspectivas éticas le parece

---

<sup>113</sup> Y con bastante motivo: padeció en su suelo las dos Guerras.

inevitable, de ahí que intente una tipología mínima cuyas figuras intermedias sirven a cada ocasión, pero nunca incondicionadamente.

Lo único incondicionado en los valores es que existen, admitirán incluso las Teorías del Valor, sin renunciar, sin embargo, a una axiomatización que los coloque en su "verdadera" jerarquía.

El último telón de fondo de la teoría del valor es el historicismo, la genealogía de la moral. Por eso, cuando sustantiva lo que debe permanecer mudable, se agota. Una imaginería platónica de valores, un mundo ideal de significados valorativos, era lo que el nuevo positivismo esperaba. Si aún en Moore conviven una epistemología ética analítica con una ética que es de la estirpe de las teorías del valor, poco después la mezcla será imposible. A medida que el siglo avanza, el eficaz historicismo de Dilthey se diluye y la escuela adopta más y más generalidades metafísicas que dan razón a sus detractores. Secta demasiado personalista, no cuidó de que algo tan irrefutable como una axiomática de valores coincidiera de vez en cuando en los que la exponían, Círculo de Viena *dixit*, y no fueron golpes bajos los que les evitaron.

El positivismo lógico, gobernó indiscutido, matando los muertos que fabricaba, en el periodo entreguerras, "reclamándose" de la difícilmente clasificable obra de Wittgenstein. Este, que no era precisamente un admirador de la ética de Moore, remató el

edificio de la teoría referencial del lenguaje iniciado por Russell y dio pie a una distinción tajante entre juicios fácticos y juicios valorativos cuyas consecuencias todavía padecemos.

En efecto, la autonomía epistémica de la ética se ha conseguido al precio de ir bebiendo los vientos de cada teoría sobre el significado que el siglo ha tenido a bien producir. Y han sido varias. Con la bendición neopositivista, los términos morales se han convertido en meras exclamaciones, preclaro descubrimiento de Ayer, órdenes de Carnap, pseudo-conceptos para la generalidad, cuyo contenido ha de ser resuelto por la psicología en el mejor caso. Dentro de estos escasos márgenes tuvo que desarrollarse el más serio trabajo de Stevenson, precursor de la teoría de los usos y el único que osó afirmar que el criterio de verificación era insuficiente para la ética. Todos admitían, sin embargo, que la investigación epistémica librada de adherencias ideológicas.

En tal dictamen no coincidían, por supuesto, los miembros de la Escuela de Frankfurt, la otra parte de la contienda, más bien sosa, entre analíticos y dialécticos. Su obra, crítica de la cultura y buscando la integración de elementos tan disformes como Freud y Marx, gestó conceptos, como alienación, cosificación, que fueron la base de la forma de expresarse de toda una época. La teoría crítica se empeñó en delinear un nuevo sujeto revolucionario encargado de llevar a término las pulsiones

sociales. Filosofía de la propuesta, limpió la escolástica marxista y reintrodujo la urgencia de una visión moral del mundo.

Declinar tal responsabilidad es lo que Sartre llamó **mala fe**. Librarse a lo determinado en unas ocasiones, admitir la libertad en otras. El existencialismo es individualista por exigencia antitotalitaria: propone la tensión de decidir "la existencia de cada uno como un absoluto" que se sabe limitado por la muerte, pero, que cobra sentido si su tarea la supera. Mantenerse en la ambigüedad es hacerlo en la absolutización ética del presente.

Nada de esto podía conmovir la seguridad analítica. Tuvo Wittgenstein que corregirse a sí mismo en la **Investigaciones filosóficas**, Austin desbancar la teoría referencial del lenguaje, para que se propiciara un cambio en el análisis. El prescriptivismo de Hare consolidó definitivamente la metaética; el análisis de la lógica del lenguaje moral (empleando "lógica" en una acepción peculiar) indica las particulares condiciones de la prescripción moral dentro del uso general del lenguaje prescriptivo. El criterio de **universalizabilidad** tiene cierta aplicación práctica, aunque deja abierto el abismo entre ser y deber, de cuya eficacia crítica no cabe dudar, pero, que como fundamento resulta estéril.

La ética anglosajona contemporánea ha intentado vadearlo, primero en Searle, que con la noción de juicios **fáctico-institucionales**, ha atacado la raíz del problema. El mismo concibió la escala de pasos lógicos entre el ser y el deber dentro

de los márgenes austinianos sin conseguir excesivo acuerdo. En fin, el trabajo epistémico analítico, de cuya solidez no se duda, forma ahora parte de más tradiciones que la que le vio nacer. Liberado del neopositivismo no tiene más peligro que su propia escolástica. En cuanto al descriptivismo de Warnock, Foot, etc, ni es uniforme, ni se consolida. Su neoutilitarismo, sorprendentemente kantiano, parte de la naturaleza de los conceptos morales, cuya elucidación por parciales llena los catálogos profusamente.

Por lo que toca a la Escuela de Budapest, prefiere contemplar su historicidad y encontrar, sin embargo, una normativa universal en nuestro estatuto de "viatores" hacia la Utopía. En palabras de Agnes Heller, "es necesario que el mundo en que vive el hombre ofrezca la posibilidad de llevar una vida sensata"<sup>114</sup>, lo que exige una serie de propuestas de cambio social. Ética conscientemente **naturalista**, destaca el papel de las ideas reguladoras que deben transformarse en praxis, y, mediados en ella el ser y el deber ser, descarga a la teoría ética del pesado fardo de las reconciliaciones. Esta negativa al hegelianismo, abre de nuevo los caminos a una ética marxista que ya no es marxista en absoluto.

También en los terrenos intermedios entre ética y política se sitúa Rawls, responsable del contractualismo de nuestros días y, en opinión de algunos, representante del "despegue" analítico.

---

<sup>114</sup> En **sociología de la vida cotidiana**, Península, 1977.

Creo que tanto él como Nozick pertenecen al área cultural anglosajona, pero no desde luego a la analítica: para que lo hicieran, debería existir una continuidad en los planteamientos y las soluciones que no se da. El hecho de que la analítica los cite sólo indica una cierta continuidad en el área cultural. Uno y otro espesan, en clave contractualista o individualista, la justificación de la democracia a la vez que la fundamentación de los conceptos morales.

El suelo en que se coloca el discurso anterior es distinto de la recuperación de la trascendentalidad emprendida por Habermas o Apel, aunque en los dos casos se mantiene el nivel normativo. Considerar la estructura de la comunicación humana realización de la razón práctica; abogar por una ética dialógica en la que tal comunicación no se interrumpa, es, en su problematicidad, resultado de un esfuerzo de síntesis poco común entre tradiciones tan divergentes como la hermenéutica, el marxismo, la analítica... Presentarlo en forma sistemática lo redondea. En efecto, la principal dificultad de las éticas narrativas es la articulación conceptual que permita el procesamiento de lo empírico. La acomodación heurística está, en cualquier caso, garantizada.

Por lo demás, la forma cotidiana del discurso moral es susceptible de ser categorizada por la narrativa ético-

hermenéutica en un plano de significado que reabre la trascendentalidad<sup>115</sup>.

### **Apartado tercero. Elementos y enfoques descriptivos.**

La mayoría de los temas que conforman este apartado se han visto en la aproximación histórica. Y, aunque nada, por supuesto, puede evitar ser histórico, antes o después, se trataría en este caso de articularlos sistemáticamente tal como aparecen en las discusiones del presente, es decir, más al modo de las clásicas **cuestiones** que en su dinámica dentro de una escuela o un autor.

Así, la distinción entre hechos y valores, las condiciones de existencia de un llamado **universo de valores**, la valoración como fenómeno originario o por referencia a otro género de entidades, conforman una terminología, un género especulativo y forman la base de trabajos contemporáneos alejados ya de las Teorías del Valor. Uno puede encontrar su desarrollo en éticas marxistas, en teoría de la ciencia o en la dogmática cristiana. Su consideración separada ayuda a identificarlos y comprender su operatividad.

Lo propio sucede con el planteamiento abstracto de las relaciones entre individuo y sociedad. De la simple yuxtaposición de los conceptos se generan esquemas relacionales, la mayoría dados ya efectivamente en las doctrinas históricamente

---

<sup>115</sup> M. Cruz, **Narratividad: la nueva síntesis**, Península 1986 y Thiebaut **Historia del nombrar**, Visor 1990.

consideradas, y otros cuya probabilidad es menor. La mutua redefinición de los términos evoca cuestiones que es difícil considerar fuera de los esquemas abstractos: se trata al fin de **límites** conceptuales que marcan un nivel discursivo inevitable a no ser que se traspongan. A medida que los grados normativos se mixtifican, lo hace la complejidad de la composición, el campo se enriquece, sin embargo, no se amplía.

Y, en esta exploración de los límites, la lógica de las normas que rige estos términos, tampoco es caprichosa. Por razones lógicas o semánticas, ya que no por la materialidad de los actos en sí, las argumentaciones y discusiones morales se conducen y prueban de otro modo, incluso si comprometen términos parecidos, que las fácticas. Al menos eso ha recogido la tradición filosófica surcada de dualismos -entendimiento-voluntad, razón pura-razón práctica, nous-fronesis, ser-deber ser- legitimando la inconmensurabilidad de unos con otros, poniéndoles distintos límites, rectificándolos mutuamente, en fin, realzando que el ser humano es un "conatus" que puede muy bien actuar contra sí mismo, la lógica, por miedo, por apetitos más o menos razonables, por todo aquello que es "herencia de la carne".

Y, tan activa como ha sido la tarea de separar conceptualmente categorías, lo es la de perseguir su continuidad. Si las normas no gozan de la verdad como predicado, la cuestión de

su evidencia las retrotrae a la fundamentación. Ahí, se salvan los abismos que la lógica deductiva tiene abiertos.

Nuestro siglo ha llevado al terreno del lenguaje y de la logicidad lo que otros expresaron en la ontología y la metafísica del conocimiento. Según el ideal teórico que se nos ha legado el conocimiento moral tiene caminos particulares de validación que exigen la asunción de enunciados no explícitos y no verificables que, iluminados, forman la secuencia de fundamento, cuyo "porqué" es de nuevo hirsuto para la razón.

Esta maneja la universalidad de un modo tal -recuérdense los arbolitos desagradecidos con sus progenitores de Hume- que ha de declinar el honor de presidir el discurso moral. Bien, ello no significa que éste sea insensato, sino **peculiar**, irreductible (nadie sugeriría que una discusión moral se zanjase con una prueba empírica), cerrado. Y ha sido la filosofía moral quien ha tenido que probar una y otra vez sus buenos propósitos racionales frente a las suspicacias teóricas. Las "cuestiones" sobre moral y razón se convierten en delimitaciones o en declaraciones de intención. En cualquier caso, muy abundantes aunque poco variadas. En lo que intervienen en voluntad, sentimiento o arbitrio, ningún deductivismo se encuentra cómodo.

Porque, el reverso de este bloque es el paso del deber al ser, la acción, sus condiciones, sus consecuencias, su mérito o culpa, su justificación. Y la clave que modula los temas desde

antiguo es la antítesis voluntad-libertad. De la voluntad incondicionalmente libre -la que por ejemplo peca con plena conciencia porque **quiere** oponerse, infinita en sus designios a las leyes igualmente infinitas- a la que arrastrada por su facticidad admite el determinismo más completo, lo que se busca es un ajuste de la responsabilidad.

Y las soluciones han sido habilidosas: la libertad interior estoica, el reconocimiento de la necesidad espinosiano o hegeliano, la experiencia irreductible de la libertad subjetiva kantiana, la *mauvaise foi*... todas intentan comprender el destino de la acción moral y sus condiciones de posibilidad. El deber ser es aquí apremiante; si el mundo es el mundo de lo dado, la libertad es el momento previo a la decisión, necesaria, eso sí, para que la acción resulte culpable o meritoria. Si es un mundo por hacer, la trama consecuencialista se convierte en una justificación al modo de la causa final. En la aporía, la intención se opone a las consecuencias y -Leibniz *dixit* y Kant tomó- un acto cualquiera, en cuanto inaugura una cadena causal potencialmente infinita, no puede ser juzgado sino por lo que estuviera en la intención. O el más objetivista predicado hegeliano, "la verdad de la intención es el acto", que no concede nada a la falibilidad. La imputabilidad corre parejas en asuntos indiscernibles.

Por otra parte, la distinción medios-fines termina de complicar todo. Si la intención justifica, es claro que traspuesta

a fin, permite medios recusables. Si no lo hace, la sabiduría mundana asegura que nada bueno puede ser hecho sin que algo malo tire de ello; las exigencias morales deben detenerse de vez en cuando para hacer algún trabajo sucio que asegure buenos resultados en un mundo en que los intereses de la gente no coinciden necesariamente con lo mejor para todos. Y la teoría ética, no hace otra cosa que poner en lenguaje sofisticado tales evidencias de la prudencia común.

El **cálculo de utilidades** intenta sistematizar cuándo la universalidad de una norma puede ser dejada en suspenso, qué tipo de cosas deben ser dirimidas desde una ética de la convicción o una de la responsabilidad.

Valga todo para dejar reposar tranquila a otra de las palabras clásicas en el vocabulario moral y ético, la conciencia. Depositaria en tiempos innatistas de las semillas de verdad moral, convertida en superego por el psicoanálisis, la conciencia, kantianamente se pone en paz con la lógica y, empírica, gusta del atenazar el ánimo como prueba de su existencia. Porque una conciencia de los deberes es bastante distinta de un recordatorio de las sanciones, labor esta última más del agrado escéptico.

Desde la conciencia libre de admitir el deber por el deber a la que sólo es angustia, media el optimismo ilustrado abriéndose hacia el desgarramiento decadentista. La acción moral convertida en hábito, la virtud, puede dejar de consultar constantemente a

tal tribunal, pero la posibilidad de la virtud en nuestro esquema conceptual está en entredicho. Cada decisión es única.

Y, sin embargo, la sociología pretende que todo es un espejismo moralista; la conciencia es un juego operacional que se adquiere como otra habilidad conductual. Lo que diferencia una norma moral, una pauta social o un precepto de derecho es el sistema de sanciones que esté detrás. Por interiores que queramos creer a la normas morales, tienen funciones de conservación del todo social -en las que, cierto es, la utilidad para el individuo no siempre se contempla- tan mensurables como otras. No se obra de modo determinista en tales teorías: ningún sistema de sanciones es completamente eficaz, por supuesto, pero los individuos no andan consultando a su conciencia; obran según "patterns" y calculan con mayor o menor habilidad cuáles con los caminos más cortos para cumplir a la vez sus expectativas y las sociales. Las más primitivas **sociedades de la vergüenza** no necesitan a la conciencia; **las sociedades de culpa** se permiten ese lujo gracias al excedente de libertad que les permite su mejor integración funcional.

Los sistemas normativos, por lo demás, no están repartidos democráticamente. La moral tiene un precio, el enorme coste económico de la civilización. Cada status se insolidariza mediante sus códigos propios. Sólo la apariencia abstracta de una norma, que la transforma en principio, tiene universalidad. **Moral** es un

predicado general de un tipo de conductas que hundan sus cimientos en la naturaleza animal-social del ser humano, explica la sociobiología.

Repitiendo en un registro un poco distinto lo que la etología primera contara en los años cuarenta del siglo, dirá que hay conductas supervivenciales para la especie -atendidos incluso los requerimientos del gen egoísta- altruistas, que son la matriz de los comportamientos que consideramos morales. Pero, que es mucho pedir que se extiendan universalmente -espejismo moralista de nuevo ingenuo- sino que basta con recomendarlas dentro de sus propios límites. Si nuestra abstracta voluntad es capaz de pensarse amando a un enemigo, nuestro organismo no nos seguirá en el empeño.

Pero, quizás, nos consuela el conductismo, sea suficiente con eliminar todo mentalismo y lograr mediante los condicionamientos, eso sí operantes no pavlovianos, oportunos, que las personas se comportan de la manera adecuada sin entrar en la complicación de las motivaciones. Skinner deplora la escasa eficacia de las ideas regulativas morales en primer lugar porque no intervienen en la decisión, después porque problematizan lo que puede ser convertido en tecnología. La invocación a las grandes ideas solapa la intención de no resolver, adecuada y científicamente, los problemas. Con menor virulencia conductista, los psicólogos y comunicólogos de Palo Alto destacan que muchas de las normas que

un sujeto tiene en el cerco individual-social, producen situaciones de doble vínculo, de imposible salida. El asunto no está en clarificarlas -el conflicto se da en las situaciones reales de uso- sino en encontrar el camino de rebasar situacionalmente la paradoja. Cuando un sujeto no puede vivir con su bagaje normativo hay que llevarle a la situación en que la paradoja no se produzca, eso es todo.

Porque culpa, neurosis, angustia, son términos que se hereden del psicoanálisis y para los que Palo Alto pide soluciones expeditivas. No se trata de reorganizar las pulsiones inconscientes o librar al súper yo de su anomia, sino de erradicar conductas desviadas que producen sufrimientos al sujeto. En cuanto al psicoanálisis de la cultura, ni se entra ni se sale: modestos, abogan por el uso de la imaginación, formalizan estructuras relacionales con sorprendente eficacia y echan mano desde Babelas a Morgenstern, Buchanan o Wittgenstein.

Los elementos formales de la teoría de la decisión o la teoría de juegos suponen un fuerte reto. En tanto que modelos bastante axiomatizados, heurísticos si se quiere, porque empíricos no pretenden serlo, de estrategias de acción, individuales o colectivas, imponen a su material una solidez, admirada por las ciencias de la conducta, que deja al aire el pretendido rigor de la metaética.

Y en ello parecen estar de acuerdo todas las disciplinas que se creen llegadas a la "cientificidad". Se da la paradoja de que cada una propone tranquilamente soluciones, imperativos, deducciones del ser al deber, se convierten en prédicas de alto standing y sólo la desdichada teoría ética se abstiene de cometer deslices semejantes. Hemos llegado a un caso en que las ciencias marcan los límites y lo correcto; mientras, las teorías éticas se marcan entre sí, suspicaces a todo naturalismo, no donde está, sino donde ellas lo ponen, generalmente en algún distinguido miembro de la escuela rival.

Cuando se impone la evidencia de que la filosofía moral de poco o nada sirve para el obrar ¿nos complace el precio por nuestra precaria "autonomía epistémica"? Viajando en su compañía se despejaron los caminos, se desterraron ídolos odiosos, se abominaron supersticiones y autoritarismos de toda laya. Pero hasta aquí hemos llegado. La razón práctica tiene que reconstruir su discurso que sigue siendo radicalmente distinto de cualquier otro. Más que dejarse tomar el terreno por ciencias que sabemos relativizar, deberíamos movernos en los lugares peligrosos de la invención, la propuesta o el ejemplo. Reclamar la última palabra en una recuperación de sentido modesta y firme a la vez.

#### **Apartado Cuarto. Las tareas del presente.**

A ello conduce la última parte del programa que supone abordar los asuntos en litigio, tanto en las instancias normativas como en las propuestas del presente. No se trata ya de saber qué términos o qué límites tienen en la actualidad las teorías éticas, sino abrirse a lo que de relevante haya fuera de ellas; el entrecruzamiento de temas que ha sido constante en la historia de la ética se reproduce en el presente y, sólo en ocasiones, la ceguera disciplinar impide verlo.

La distinción entre ética y derecho, dice Bobbio, es uno de esos temas clásicos que desde hace siglos han servido para distinguir unas teorías de otras y localizar el nivel al que intentan presentarse. En Kant el derecho acusaba el recorte mutuo de las libertades individuales, en Hegel se convertía en el paso previo para la moral. De normatividad ancilar a constitución del sujeto, hay un vado en el que la teoría moral lo va situando, con independencia del género de autoconcepciones que el derecho se hace.

Por otra parte, sus polémicas internas nos llegan desvaídas. Sólo en lo que nos toca más de cerca, como la alternativa entre derecho natural o derecho positivo, o el tema de los derechos humanos, (bastante menos conocidos por muchos filósofos morales contemporáneos que el **Tractatus**), nos hacemos eco de ellas. Es como si temiéramos todo contacto con sistemas normativos que son

también sistemas de sanciones, presionados por una atávica idea de conciencia.

Y algo parecido nos pasa con el Estado o las reflexiones sobre el poder. Parecería que, siendo la amnesia el punto focal de definición de un ser, damos indirectamente la impresión de que es propiamente ético todo aquello que no proviene de una instancia social normativa asentada, no se puede castigar o premiar, no se instrumenta políticamente y supone la simetría de todos los actantes. De hecho, pese a las reticencias individuales, todo el mundo actúa como si la comunidad ideal de diálogo fuera real en la fundamentación del punto de vista moral.

De vez en cuando, algún perfeccionista inquiere sobre la viabilidad y ejercicio de estos supuestos inconscientes, pero se le desanima. El cumplimiento de la moral no es tarea de la que la teoría ética deba ocuparse. Incluso la ética que propone asegura tenazmente que no dispone.

Sin embargo, si queda dicho que la ética no es en absoluto una instancia normativa potente, tampoco es por el momento una fuente privilegiada de propuestas. El pensamiento utópico, los milenarismos más o menos radicales se dedican a ello provocando, si hace al caso, la sensación de desconcierto que las encuestas sociológicas revelan. Porque una cosa es afirmar que la moral es una tarea inacabada, por su propia naturaleza, y otra que la mejor propuesta es la más evanescente.

Cuando limitan sus pretensiones milenaristas, los llamados **movimientos alternativos** diseñan los límites de los proyectos y la situación moral del presente, que debe medirse tanto por las prácticas efectivas como por las propuestas admitidas; confinarse en un sólo de los miembros nos daría una reducción sociologista o una imagen deformada. Uno y otro se dinamizan y son sus engarces o esas discontinuidades los que han de señalarse. Los modos de vida han cambiado más de lo que estamos dispuestos a admitir. Ello inaugura otra larga serie de desafíos éticos que tienen que ver con la tecnología, las tecnologías reproductivas y sus usos correctos. Este es un campo nuevo y difícil.

El que la ética pueda de nuevo ser dicha de un modo general no es trabajo que alguien pueda atribuirse en exclusiva, y menos en el marco de un proyecto docente: sonaría a ingenuidad o, peor, a soberbia. Por eso, con la humildad exigible, porque hay mucho más por aprender que lo que se sabe, diría que, confusamente siento que una moral humana, tiene que atreverse a enseñarnos a vivir dentro del laberinto de las normas; que pensar y juzgar el mundo son dos cosas que se hacen a la vez, y casi sin querer, y que señalar los males es gran parte su remedio. Que hay una sabiduría moral que no es ni la polémica epistémica ni la cazurrería del sentido común. Y que no parece demasiado pedir a la ética que arriesgue algo *pro aris et focis*. Que necesitamos de ella un nuevo humanismo que pueda afrontar los retos del presente.

## A modo de epílogo

El desenmascaramiento del protagonista del discurso filosófico parece ser el cometido último que se pide tras la presentación de un programa y ha sido propugnado para toda filosofía por la crítica nietzscheana. Para tranquilidad de quien me lee, aún en mi detrimento, es tarea breve. Interesada por la filosofía moral desde los primeros años de carrera, me dejaban perpleja sus enfoques. En particular, el vacío en que parecía colocarse en temas fundamentales. Los autores que partían de una conciencia primigenia responsable de las valoraciones y aquellos que llegaban a ella como resultado final de otros procesos, daban la impresión de no tener en cuenta las fuentes reales normativas ni los sistemas de sanciones, si no era para deslindarse de todo ello.

La ética tenía fuentes "más puras". Sin embargo, mi impresión entonces era que, puestos a ejercer el empirismo, había que saber qué cosas podían ser reducidas y cuales no a sus condiciones de génesis.

Encontré en Hegel un modelo sobre el que trabajé algunos años. Primero una tesis de licenciatura sobre la articulación de las instancias normativas en la **Filosofía del derecho**, destacando las categorías formantes de voluntad y libertad e insistiendo en el acierto de contemplar derecho, moral y eticidad inseparables. Pero el Estado autoconsciente, juez de la moral y del sujeto,

director del Ethos de cada época, techo de cualquier propuesta me asombró. El Estatalismo no podía ser de ningún modo la superación de la "mera moral" kantiana, como Hegel gustaba decir. En mi tesis de doctorado abordé todos los textos; el resultado fue el abandono de la imaginería hegeliana.

Si era obvio que algo como la **eticidad** existía y nunca podría ser dejado al margen por la teoría moral, también lo era que la subjetividad o la libertad componían la herencia ilustrada: la autonomía, el no tener el deber de admitir imperativos hipotéticos, si no aceptar una norma por autoridad como principio conformador del punto de vista moral, es irrenunciable.

Ahora bien, ahí se coloca, sin decirlo, la analítica. Era por lo demás mi formación principal. Ciertamente que el cultivo de la metaética no me resultaba satisfactorio, pero tampoco podía admirar los discursos que la excluyeran: ¿cómo hacer una ética que abandonara las claves epistemológicas y tratara los términos habituales "deber", "conciencia", "bien" como si fueran cosas? El nivel metaético me parecía insuficiente, pero por lo menos en él se podía saber de qué se hablaba, pensaba yo entonces. La analítica, además, lanzando sus propuestas en sus vapuleados ejemplos, escoge un plano antropológico que quizás para la filosofía siempre ha de ser el máximo. Se niega a predicar porque no es respetuoso hacerlo. Se predica para los inferiores y se habla para los iguales que, en el deseo, se convierten en la

humanidad. Francamente yo le encontraba bastantes virtudes después de todo. Y aún ahora no renunciaría a usar sus planteamientos en algunos temas, sobre todo cuando las polémicas son muy agrias: temple los ánimos y ayuda a pensar con método.

Pero quedaba la cuestión del empirismo moral. Una teoría ética puede perfectamente no ser empírica, pero, aunque se suponga pasado de moda, debe articularse con su praxis y con el mundo donde ésta se lleve a cabo. A decir verdad las éticas adjetivas siempre se sitúan ahí. Pero la ética en general, hasta hace bien poco, no quería saber nada del mundo. Para quienes preferimos razonar y argumentar esto resultaba frustrante.

En el mundo de la vida vivida se presentan modelos y propuestas de continuo y hay que tener manera de entenderlas y sopesarlas. ¿Puede la ética hacerlo? Puede, desde luego, y en cada caso estar atenta a las propuestas dándoles el espesor que su conocimiento de las argumentaciones y su dominio de las posibilidades del discurso filosófico requieren.

En este sentido, como filosofía que es, no sólo es "el propio tiempo captado con el pensamiento", sino la esperanza de futuro obrando sobre el presente, (sin olvidar los crespones para las banderas como Bloch recomendaba); la existencia de "lo dado" es un correctivo a la especulación desatada, pero el derivarlo trascendentalmente no es el cometido de la filosofía moral. Porque dadas están muchas cosas, bastantes contradictorias entre sí.

Abdicar de la tarea crítica es hacer apología de uno de los contendientes.

Quien trabaja en los márgenes de una escuela o un grupo tiene más claro por dónde ha de seguir que aquél que se siente condenado a la autodidaxia, y en la filosofía española esto le pasa un poco a todo el mundo. Ha sido durante muchos años una filosofía recepcionante. Para muchos todavía lo es y viven atemorizados por la idea de que se corre el peligro de quedar fuera de lo que es el caso. Esto puede producir una filosofía mimética. La autodidaxia es peligrosa, carece de contraste, pero de algún modo es preferible a mimetizar con exacta falta de criterio lo foráneo.

La filosofía mundial es por primera vez un diálogo donde no es cierto que todas las áreas culturales tengan el mismo peso. Creo que la filosofía hispánica está adquiriendo más del que nunca tuvo, pero ha de definir sus rasgos y concretar su tradición si quiere aumentarlo. No se interprete que desdeño a los escoliastas de lo foráneo: los hay y las hay excelentes. Con todo el esfuerzo recepcionante tiene que completarse con un esfuerzo creativo paralelo.

Admitido el marco expuesto, me propuse, tras asentar mi hasta entonces frágil puesto docente, dedicar un tiempo al estudio de los clásicos. Es una tarea con la que nunca se acaba. Cada uno de ellos da para llenar y exceder un curso completo docente, incluso para que una sola cuestión por cualquiera de ellos tomada pueda

ser objeto de un monográfico de doctorado. Son excesivos. Si se los conoce se sabe que nunca se les puede exponer bien y si no se los conoce... peor. Además la filosofía es una actividad, no sólo una hermenéutica. Aunque sólo seleccionáramos la tradición del pensamiento moderno, poniendo por ejemplo su apertura en Montaigne, no podríamos abarcar el campo. Y los modelos de pensamiento antiguo y medieval no pueden ser de ninguna manera abandonados por la ética, han sido decisivos. ¿Cómo hacer filosofía moral sin el pensamiento griego, latino y cristiano? Quien hace historia de la filosofía puede parcializar y especializarse en filosofía antigua, medieval, moderna... quien hace ética no puede.

El pensamiento contemporáneo también ha de ser conocido. Pero no sólo, lo que ya de por sí es difícil, la propia especulación filosófica: hay que estar atento a las transformaciones del Análisis, el naturalismo, el postmodernismo, el neoaristotelismo, el neofrankfurtianismo, utilitarismo, lacanismo, bionismo, teorías del simulacro, Erlangen, Palo Alto, cognitivismo, deconstruccionismo, neoabsolutismo, metafísica, postmetafísica, avatares de la hermenéutica en cada área cultural, filosofía de lo cotidiano, neoliberalismo, neoanarquismo, neoaristotelismo, comunitarismo, multiculturalidad, globalización, recuperación de filosofías obliteradas del siglo XX... y consideración y seguimiento de varias filosofías emergentes que todavía no tienen nombre

aunque ya tengan autores capaces de llegar a dárselo. Y si no nos limitamos -que sería un error muy grave- a la propia especulación filosófica, sino que también consideramos las disciplinas que mantengan propuestas sobre el deber ser, el campo aumenta.

Hay que estar "pastoreando el ser" de la antropología, la biología, la psicología, el psicoanálisis, la etnometodología, la sociología del conocimiento, la política, la sociología, la sociobiología, la historiografía, la teoría de la democracia, la economía, la geografía humana, la teoría de la comunicación, la teoría de juegos, la lógica comunicativa, la teoría del poder, la teoría de sistemas, la literatura, la plástica, el drama, la legislación, la teoría organizacional, las lógicas alternativas, las lógicas situacionales, la tecnología y sus aplicaciones, el diálogo interdisciplinar... y eso si sólo se habla de teorizaciones.

Porque el ser tiene el gusto de darse muchas más formas: están las religiones, los fundamentalismos, el cambio cultural, los movimientos sociales, el feminismo, el ecologismo, el pacifismo, la violencia, los cataclismos culturales, los cambios en las costumbres, los hechos diferenciales, la desaparición de la política de bloques, los problemas norte-sur, los nacionalismos, los conflictos étnicos, los problemas de las macrourbes, el internacionalismo, los problemas raciales, la natalidad, las jerarquías, los rituales, el igualitarismo, los medios de masas, la cultura de la imagen, las instancias normativas, la educación,

la publicidad, la sociedad de la abundancia, los parámetros del bienestar, el criterio de elegancia, el criterio de gusto, las nuevas estéticas, la transmisión generacional de experiencia, las culturas juveniles, las drogas, la otredad, los organismos internacionales, las élites, los refugiados, las agresiones, el sexismo, la violencia institucional, la violencia cotidiana, la división de poderes, el trabajo, el paro, las consecuencias sociomorales de ambos, la superespecialización en el mundo culto, el amoralismo, el cinismo, la mentira política, la sinceridad, la anomia, la delincuencia, la corrupción, el comunitarismo, la pobreza, la culpa, las pasiones, la obscenidad, la sociedad civil, la división del trabajo, la distribución de la riqueza, la fragilización de la propiedad, el individualismo, la tolerancia, la soledad, el narcotráfico, los derechos individuales, el paternalismo jurídico, la eutanasia, el derecho a la diferencia, el derecho al disenso, la libertad de conciencia, el carisma, el liderazgo, la excelencia, el tráfico de influencias, el papel de los organismos internacionales, el medio ambiente, las políticas internacionales de medio ambiente, los derechos animales, el laicismo, lo sacro, la clonación, la eutanasia, el choque de civilizaciones... por si se puede o quiere hacerles un hueco en el análisis del presente.

Comparecen además los temas del fin de la modernidad, el fin de la historia, el fin de la política, el fin del principio de

representación, el fin de las políticas del bienestar, el fin de la utopía... Y varios fines más, a la verdad, de esperar cuando se toca un cambio de milenio. Sin contar con la propia tópica filosófica en auge: las metaforizaciones conceptuales, el diálogo en su presentación trascendental, la comunicación en sus aspectos situacionales, el metalingüismo, el debilitamiento de los conceptos fuertes de verdad, la narratividad, la secularización, la legitimidad, la inconmensurabilidad de algunos valores entre sí, la fabricación del consenso, la performatividad, la tensión público-privado, el sujeto, la presentación del yo, la unión de ética y política, la divergencia entre ética y política, la teleología, la responsabilidad, el perdón... En fin, que "en el cielo y la tierra hay muchas cosas que escapan a la filosofía", pero de cualquier Horacio. De forma que cada uno o cada una ha de elegir dónde poner sus torpes manos.

Con esto y permanecer atenta a los debates y su bibliografía, que cada día más abundante deja poco tiempo a todo lo demás, si se le añaden la normal prosecución de cursos con materias diferentes y los cursos de doctorado, la dirección de trabajos y de tesis, la participación en proyectos de investigación o su dirección, los seminarios y las conferencias... la capacidad de ocio de cualquiera quedará en poco. Tendrá que elegir. No soy una excepción. Los trabajos que mi currículum muestra prueban que he elegido ya más de una vez.

Todo lo que tiene que ver con las condiciones de génesis de la modernidad, así como los límites de ésta me interesa, por lo que no dejaré de estropearlo de vez en cuando con mis torpes manos. A más de los trabajos conceptuales y empírico-conceptuales que se pueden observar en el curriculum, ha seguido y sigo de cerca el tema de los movimientos alternativos y también lo que hace relación a tensiones entre el pensamiento moral y el político. Por lo que toca a movimientos sociales no es puro afán teórico lo que me empuja, para empezar eso pocas veces existe, sino mi conocimiento teórico-práctico de uno de ellos, el feminismo, y ahí quiero cooperar con mi modesta aportación a una crítica del fundamento de la razón patriarcal en aquellos temas que mal que bien domino, los filosóficos, ideología de primera clase que precisa una cierta especialización para su develamiento. Por lo que cabe al conflicto de valores ético-políticos, me interesan aquellos que son más tensionales, por ejemplo la igualdad, mediación entre dos esferas difíciles de conciliar. Por el lado de lo propositivo tengo por el momento más claras las transformaciones que están ocurriendo en los valores y símbolos heredados que el camino que pueden llevar en el futuro. Me interesa ahora especialmente la obliteración del mal, la secularización del pecado, la anomia, la existencia o no de responsabilidades colectivas, las virtudes, cierto, pero también los vicios. La recuperación del vocabulario moral, el impedir que

sea suplantado por el psicológico o el estético, el problema metafísico del límite... El objetivo inconfesado es, como podía preverse, articular un coherente sistema de propuestas, lo que en estos tiempos acostumbra a llamarse "el riesgo de dar nombres a las cosas" desde una posición que bien pudiera asimilarse a lo que Nietzsche llamara "Sancta simplicitas", (sin olvidar el tener siempre a mano el último artículo analítico para darme cuenta de la profundidad de mis errores). Pero es hora de que los filósofos morales arriesguemos algo en honor de nuestra propia estimación. Yo espero de la filosofía española e hispánica que sea capaz en cierto tiempo de presentar en el proceso de mestizaje abierto, una filosofía no meramente recepcionante, sino capaz de articularse desde sí misma.

## PROGRAMA Y BIBILOGRAFIA

### Nota

Los criterios que han presidido la elaboración de este programa y bibliografía son los siguientes:

### Programa

Apreciar los rasgos relevantes de los que ya se ha hecho mención en este proyecto docente.

Dividirlo en cuatro apartados temáticos, siguiendo el esquema: Introducción, historia, cuestiones y presente.

Apuntar con brevedad el desarrollo de cada tema.

Preferir la exhaustividad dentro de un orden escolar en la enumeración de temas.

No incluir temas, salvo necesarísima excepción, de ética adjetiva.

## **Bibliografía**

Incluir libros y sólo excepcionalmente artículos para no alargarla demasiado. Tampoco suelen desglosarse las diversas aportaciones a un volumen colectivo.

No repetir títulos, a ser posible, salvo en caso poco menos que imprescindible. Es obvio que muchos de los textos pueden ser utilizados en más de un tema.

No citar, excepto en el caso de los clásicos o de cuestiones éticas clásicas, ediciones anteriores a los años cincuenta, puesto que no se suelen encontrar ni siquiera en bibliotecas y pocas personas tienen la fortuna de contar con una buena propia heredada.

Buscar en cada tema cierto contraste, de modo que en lo posible se reflejen concepciones diferentes y hasta opuestas.

Preferir las ediciones castellanas cuando existen y los autores españoles en el mismo caso.

No citar ediciones españolas de clásicos cuando no son del todo fiables ninguna de las existentes, sino dar simplemente el título o remitir a las ediciones canónicas del autor de referencia.

## **PROGRAMA Y BIBLIOGRAFÍA**

### **PRIMER APARTADO: Preliminares, Introducción y Delimitación de la Filosofía Moral.**

1. Ética y Filosofía. Sentidos del término ética. Moral, ética y metaética.

2. Éticas normativas y éticas cognitivas. Ética docens y ética utens. Tipologías éticas.

3. Relaciones de la ética con otras disciplinas. Criterios de la acción moral. El relativismo y la génesis de la ética.

4. Moral subjetiva y moral objetiva. El proceso de moralización. Filogenia y ontogenia moral. Moral e Historia. Moral y Psicología.

5. El fundamento de la ética. Filósofos morales y moralistas. Morales religiosas. Ética y Metafísica.

6. La Universalidad y sus garantías. Escepticismo moral. Amoralismo.

7. El llamado "punto de vista moral". Terminología y niveles de las teorías éticas.

8. Formalismo moral y moral como contenidos.

## **SEGUNDO APARTADO: Los momentos históricos de la ética**

9. Historia prefilosófica de los términos morales. El mundo homérico. Los presocráticos. Los primeros tratados de dirección de conducta.

10. Mito y Tragedia. Deslizamientos semánticos en los términos valorativos desde sus usos arcaicos.

11. La evolución político-moral en la Atenas de Pericles. La Ilustración Griega. Primera Sofística. Relativismo cultural y Moral. Physis-Nómos. Segunda Sofística.

12. Sócrates y la Sofística. La Dikaiosyne. Redefinición del kalós kai agazós. Las escuelas socráticas.

13. Platón. Bien y Justicia. Ética y Política. La Ciudad ideal. Las Leyes. El Parménides.

14. La Ética a Nicómaco. La Prudencia en Aristóteles. Bien y Felicidad. Las Virtudes. Virtud y ciudadanía. La Theoría.

15. Las éticas helenísticas. El ideal del sabio. Felicidad, sabiduría, placer y vida buena. Ética contra Política.

16. Epicureísmo. Física y Ética. Ética y Ontología. Comunidad o sociedad.

17. Estoicismo. Stoa griega y romana. La conformidad con la naturaleza. Libertad y apatía.

18. El misticismo neoplatónico. Advenimiento del cristianismo. Orígenes religiosos y presupuestos filosóficos.

19. La ética cristiana. Las Nuevas virtudes. San Agustín. El problema del mal. La historia de la salvación.

20. La ética medieval. Abelardo. Aristotelismo. Santo Tomás. Crisis de la escolástica. Occam. Contingentismo y voluntarismo.

21. La Cultura secular medieval. La revolución moral del siglo XIII. Renacimiento. El pensamiento moral del Humanismo. Escritos políticos. Utopías. Pico, Maquiavelo, Tomás Moro, Campanella. Reforma Protestante. Corrientes laicistas. Montaigne.

22. La filosofía tras la crisis de la escolástica, la emergencia de la nueva ciencia y el fin de las guerras de religión. La Modernidad. Modelos atomistas y modelos organicistas en el Barroco.

23. Ética y racionalismo. Descartes. La moral en Descartes. Los cartesianos. Organicismo. La ética de Spinoza. El paradigma matemático. Ética y poder. Filosofía política. Leibniz.

24. El derecho natural-racional. Althusio y Grocio. El problema de la fundamentación.

25. Filosofía moral inglesa. Hobbes y Mandeville. Empiristas y escépticos. Puritanismo, laicismo e inmoralismo.

26. Filosofía Moral inglesa. Locke. Teorías del sentido moral. Escuela de Cambridge. Escuela escocesa.

27. Ilustración y Filosofía moral inglesa. Hume. El nacimiento del utilitarismo. Bentham. Adam Smith.

28. PreIlustración francesa. Port Royal. Pascal. La Querelle. Los moralistas. La Rochefoucaud. La Bruyere. Bossuet. Fenelon.

29. Ilustración francesa. La fundamentación por génesis. Montesquieu. Contractualismo. Rousseau.

30. Ilustración francesa. Los conformadores de conciencia. La

Enciclopedia. Voltaire. Diderot. Materialismo. Lamettrie. Holbach. El progreso moral. Condorcet.

31. Ilustración alemana. Lessing. Mendelsson. Mösser. Cristianismo e ilustración. Prerromanticismo. Herder. Sturm und Drang.

32. Kant. Las Críticas. Autonomía. Sujeto. Imperativo. Formalismo kantiano.

33. La Revolución Francesa. El pensamiento de los derechos del hombre y el ciudadano. Paine. Emergencia del pensamiento conservador. Burke. Primer liberalismo. Staël. Constant. Tocqueville.

34. Caracteres generales de la filosofía romántica. El Idealismo Alemán. Fichte. Schelling. Estética y Ética.

35. Hegel. Eiticidad y Moralidad. Realidad y Razón. Derecho de la Objetividad. Los hegelianos.

36. Desfundamentación teleológica. Schopenhauer. Kierkegaard.

37. Socialistas utópicos. El materialismo científico. Marx y Engels. La moral y la ideología. Las éticas marxistas.

38. El positivismo. Comte. La nueva era. Ideales mesiánicos y ciencismo. Spencer.

39. Utilitarismo. Mill. Egoísmo y altruismo. Hegelianismo anglosajón. Bradley.

40. Romanticismo decadentista. Nietzsche. Transvaloración. Genealogía de la Moral. El superhombre.

41. Pragmatismo. James. Dewey. El primado de la razón práctica.

42. El pensamiento de la individualidad: El nacimiento del Psicoanálisis. Freud. Adler. Jung. El pensamiento moral-social. Durkheim. La aparición de la sociedad masa. Pareto.

43. Simmel. Weber. La moral y las formas sociales. Las dos éticas.

44. Las Teorías del Valor. Brentano. Dilthey. Scheller. Hartmann. Historicismo y sistematismo.

45. La ética anglosajona del siglo XX. Moore. Ética y teorías del Lenguaje. Wittgenstein. Russell. El Positivismo Lógico.

46. Teoría referencial del Lenguaje. Intuicionismo, Prichard. Ross. Emotivismo verificacionista. Ayer. Emotivismo. Stevenson. Creencias y actitudes.

47. La Escuela de Frankfurt. Alienación. Dialéctica Negativa. Minima Moralia. Benjamin.

48. Existencialismo. Mauvaise foi. Beauvoir. Moral de la ambigüedad.

49. Segundo Wittgenstein. Austin. Prescriptivismo. Hare. Searle. Putnam.

50. La evolución del marxismo: Heller. Neoestoicismo y neopiepireismo. La vida cotidiana.

51. Neocontractualismo y neoanarquismo. Rawls. Nozick.

52. La ética dialógica. Habermas. Apel.

53. Hermenéutica. Las éticas narrativas. Derrida. Vattimo.

54. Neoutilitarismo. Neoaristotelismo.

55. Tópica del Fin de la Modernidad.

### **TERCER APARTADO: Elementos configuradores y enfoques descriptivos**

56. Hechos y valores. Subjetivismo u objetivismo. El criterio de verdad. Evidencia. Consistencia.

57. El Sujeto de la moral. Individuo y sociedad.

58. Sistemas abiertos o cerrados. Influencias. Autoridad. Carisma. Presentación del Yo.

59. Es-debe. Ser deber-ser. La falacia naturalista humeana. Tipologías normativas. Lógica. Semántica. Tipos de juicios normativos. El problema general de la normatividad.

60. Voluntad y libertad. Responsabilidad. Mérito. Remordimiento. Culpa.

61. Éticas prudenciales. El cálculo de consecuencias. El cálculo de utilidades. Fines y medios.

62. La conciencia moral. Individuación. Aprendizaje de la moral. Sanciones.

63. Antropología. Pautas y normas. Valores. Rango.

64. Moral y sociedad. Sociología moral. Trasmisión de normas y valores. Psicología social.

65. Etología. Sociobiología. Agresividad. Altruismo.

66. Psicoanálisis y psicoanálisis de la cultura. Freud. Psicoanálisis y subjetividad. Conductismo. Corriente sistémica. Palo Alto.

67. Teorías de la decisión. Teoría de juegos.

68. La eficacia de los modelos heurísticos.

69. Recapitulación: ética y ciencia.

#### **CUARTO APARTADO: Las Tareas del Presente.**

70. Los Derechos Humanos.

71. Ética y Política. Filosofía moral y filosofía política. Filosofías políticas. La democracia. Milenarismos. Utopía. La moral inacabada.

72. Movimientos sociales y alternativos. El universalismo en el mundo global. Re-examen del presente moral. Comunitarismo. Multiculturalismo. La globalización.

# BIBLIOGRAFIA

## BIBLIOGRAFIA GENERAL

Aranguren, J.L.:

- Ética, Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- Ética y Política, Guadarrama, Madrid, 1963.
- Lo que sabemos de moral, Toro, Madrid, 1967.

Bilbeny, N.: Aproximación a la ética, Ariel, 1992.

Bobbio, N.: Lecturas de historia de la filosofía, Debate, Madrid, 1986.

Brandt, R.: Teoría Ética, Alianza, Madrid, 1982.

Broad, C.: Ethics, M. Nijhoff, 1985.

Camps, V.: Historia de la Ética, tres vols. Barcelona, (comp)  
Crítica, 1987-92.

Cortina, A.: Ética sin moral, Tecnos 1990.

Dittrich, O.: Geschichte der Ethik, cuatro vols. Meiner, Hamburgo, 1923-32.

Edel, A.: El método en la teoría ética, Tecnos, Madrid, 1968.

Elias, N.: El proceso de civilización, FCE, 1988.

Foot, Ph.: Teorías Éticas, FCE, México. (comp)

Frankena, W.: Ética, UTEHA, México, 1965.

Gautier, D.: La moral por Acuerdo, Gedisa, Barcelona, 1994.

Habermas, J.: Escritos sobre moralidad y eticidad, Paidós, 1991.

Heller, A.: General ethics, Oxford, Blackwell, 1988.

Hospers, J.: La conducta humana, Tecnos, 1964.

Hudson, W.: New Studies in Ethics, dos vols. McMillan, London,

1974.

- Jankélevitch, V.: *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1970.
- Jonas, H.: *El principio de Responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.
- Kutschera, F.: *Fundamentos de ética*, Madrid, cátedra, 1989.
- Küng, H.: *Proyecto de una Ética Mundial*, Trotta, Madrid, 1991.
- Lecky, W.: *A history of european morals*, Braziller, 1955.
- López de la Vieja: *Principios morales y casos prácticos*, M<sup>a</sup> Teresa, Tecnos, Madrid, 2000.
- Mackie, J.: *Ethics, inventing righth and wrong*, Penguin, 1977. Gedisa 2000.
- Maffettone, S.: *Valori Comuni, Il Saggiatore, Mondadori, Milano, 1989.*
- Mc Intyre, A.:
- *Historia de la ética*, Paidós, 1970.
  - *Tras la Virtud*, Crítica, 1988.
- Maritain, J.: *La philosophie morale*, Gallimard, 1960.
- Melden, A.:
- *Ethical Theories*, Prentice Hall, 1967.
  - *Rights and persons*, California U. 1977.
- Montefiore, A.: *Introduction to moral philosophy*, Praeger 1956.
- Nohl, H.: *Introducción a la ética*, FCE, 1986.
- Norman, R.: *The moral philosophers*, Clarendon, 1983.
- Patzig, G.: *Ethik ohne Metaphysik*, Ruprecht, 1971.
- Perelman, Ch.: *Introduction historique à la philosophie morale*, Université Bruxelles, 1980.
- Pontara, G.: *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1996.
- Rubio Carracedo, J.: *El hombre y la Ética*, Anthropos, 1987.
- Sádaba, J.: *Diccionario de Ética*, Planeta, Barcelona, 1997.
- Sánchez Vázquez: *Ética*, Crítica, Barcelona, 1978.

Singer, P.:

- Compendio de Ética, Alianza, Madrid, 1995.
- Una vida ética, Taurus, Madrid, 2002.
- Desacralizar la vida humana, Cátedra, 2003

Trías, E.: Ética y Condición Humana, Península, Barcelona, 2000.

Tugendhat, E.:

- Problemas de la ética, Crítica, 1988.
- Problemas, Gedisa, Barcelona, 2002.

Viano, C.: Ética, Labor, 1979.

Warnock, M.: Ethics since 1900, Oxford, 1960.

Warnock, G.: Contemporary moral philosophy, MCMillan, 1983.

Wellman, C.: Morales y éticas, Tecnos 1982.

Williams, B.: Morality. An introduction to ethics, Cambridge, 1972.

VV.AA.: Concepciones de la Ética, Trotta, Madrid, 1992.

VV.AA.: Historia de la Filosofía, Dir. Y. Belaval, 11 vols. Siglo XXI, 1972-1981.

VV.AA.: Historia de la Teoría Política, Ed. Fernando Vallespín comp., Alianza 1987-1994.

## BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA

APARTADO PRIMERO: PRELIMINARES: INTRODUCCION Y  
DELIMITACION DEL CAMPO DE LA FILOSOFIA MORAL.

### 1.-

Aranguren, *Ética*, Revista de Occidente, (1985), Madrid, 1968.

Hospers, J.: *La conducta humana*, Tecnos 1964.

Frankena, W.K.: *Ética*, UTEHA, México, 1965.

Wellman, C.: *Morales y Éticas*, (1975), Tecnos, Madrid, 1982.

Williams, *Introducción a la Ética*, (1972), Cátedra, Madrid, 1982.

Kutschera, F.: *Fundamentos de Ética*, (1982), Cátedra, 1989.

Hare, R.M.: *Ordenando la Ética*, Ariel, Barcelona, 1999.

Guisán, E.: *Introducción a la Ética*, Cátedra, Madrid, 1995.

### 2.-

Brandt, R.B.: *Teoría Ética*, A. Universidad, 1962.

Edel, A.: *El método en la teoría ética*, Tecnos, Madrid, 1968.

Kalinowski, *Lógica del discurso normativo*, Tecnos, 1975.

Mackie, J.L.: *Ethics, inventing right and wrong*, Penguin Books, 1977.

Gewirth, A.: *Reason and morality*, Chicago Press, 1978.

Savater, F.: *Invitación a la ética*, Anagrama, 1982.

Cortina, A.: *Ética sin moral*, Tecnos, 1990.

Marina, J.A.: *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995.

Hortal, A.: Ética, Vol I. Pontificia de Comillas, Madrid, 1994.

Schuster, S.: Philosophy Practice, Praeger, London, 1999.

### 3.-

Mader, J.: Moral, Philosophie und Wissenschaft, Oldenbourg, 1979.

Edel, A.: Science and the structure of ethics, Chicago U.P., 1969.

Wyss, D.: Estructuras de la moral: Estudios sobre la antropología y genealogía de las formas de conducta morales, Gredos, Madrid, 1975.

Wendland, H.D.: Introducción a la ética social, Labor, 1970.

López Castellón, E.: Psicología científica y ética actual, Fragua, Madrid, 1972.

Rabossi, "Relativismo, diversidad de sistemas morales y conducta racional", Cuadernos de Filosofía, Año X, nº 14, Buenos Aires, 1970.

Williams, B.: Moral Luck, C. U. P. 1981.

Centore, F.: Two views of virtue, Greenwood, London, 2000.

Guariglia, O.: Ed. Cuestiones Morales, Trotta, Madrid, 1996.

### 4.-

Hampshire, S.: Public & Private morality, C.U.P. 1978.

Downie, R.: Roles and values, Methuen, 1971.

Kohlberg, L.: Essays on moral development, Vols I y II Harper & Row, 1981, 1983.

Ossowska, M.: Para una sociología de la moral, Verbo Divino, Estella, 1974.

Ferrater Mora, De la materia a la Razón, A. Universidad, 1979.

Wright, D.: Psicología de la conducta moral, Planeta, 1974.

Kieffer, G.H.: Bioética, Alhambra, 1983.

Stevenson, L.: The study of human nature, Oxford, 1981.

Turiel, E.: El desarrollo del conocimiento social, Debate, 1984.

Edel y Edel, Anthropology and Ethics, New Brunswick, 2000.

## 5.-

Warnock, Ética contemporánea, Labor, 1968.

Muguerza, J.: La razón sin esperanza, Taurus, 1977.

Hudson, W.D.: La filosofía moral contemporánea, A. U. 1974.

Camps, Victoria, La imaginación ética, Barral, 1983.

Toulmin, S.: El puesto de la razón en la ética, Revista de Occidente, 1964.

Guisan, E.: Ética sin religión, Universidad de Santiago de Compostela, 1983.

Helm, P.: Los mandatos divinos y la Moralidad, FCE, México, 1986.

Raphael, D.: Moral philosophy, O.U.P. 1981.

Marina-Válgoma, La lucha por la dignidad, Anagrama, Barcelona, 2000.

## 6.-

Kaufmann, W.: Without guilt and justice, Delta Books, 1975.

Hildebrand, D.: Deformaciones y perversiones de la moral, Fax, 1967.

Westermarck, E.: Ethical relativity, N.Y. 1952.

Becker, E.: The structure of evil, The Free Press, McMillan, NY, 1968.

Rubert de Ventós, Moral y nueva cultura, A. E. 1971.

Bambrough, R.: Moral scepticism and moral knowledge, Routledge,

1979.

Innerarity, D.: La libertad como pasión, EUNsa, 1992.

Gaita, R.: Good and Evil, McMillan, 1991.

## 7.-

Ewing, A.: Ethics, The english universities Press, London, 1953.

Baier, K.: The Moral point of view, Randon Ho, 1966.

Mosterín, J.: Racionalidad y acción humana, A.U. 1978.

McCloskey, H.J.: Meta-Ethics and normative ethics, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969.

Feinberg, J.: Conceptos Morales, FCE, México, 1985.

Rubio, J.: El hombre y la ética, Anthropos, 1987.

MacNiven, D.: Creative Morality, Routledge, 1993.

## 8.-

Brennan, J.M.: The open-texture of moral concepts, McMillan, 1977.

Ferrater Mora, Priscilla Cohn, Ética aplicada, A.U., 1981.

Höffe, O.: Sittlich-politische Diskurse, Surhkamp, 1981.

Barnsley, J.H.: Social reality of ethics, the comparative analysis of moral codes, Routledge, 1972.

Cooper, N.: The diversity of moral thinking, O.U.P. 1981.

Gobry, I.: Les niveaux de la vie morale, P.U.F. 1967.

Berlin, I.: El fuste torcido de la humanidad, Península, 1992.

Namer-Cingolani, Morale et Societé, Meridiens Klincksieck, Paris, 1995.

Teichman, J.: Ética Social, Cátedra, 1998.

## APARTADO SEGUNDO: LOS MOMENTOS HISTORICOS DE LA ÉTICA

### 9.-

- MacIntyre, A.: Historia de la ética, Paidós, 1970.
- Mondolfo, R.: El pensamiento antiguo, Vol I, Losada, Buenos Aires, 1969.
- Cornford, F.M.: La filosofía no escrita, Ariel, 1974.
- Detienne, M.: Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Taurus, 1981.
- Vernant, J.P.: Los orígenes del pensamiento griego, Eudeba, 1973.
- Mito y pensamiento en la Grecia antigua, Ariel, 1973.
- McIntyre, A.: Tras la virtud, Crítica 1988.
- Gómez de Liaño, I.: Filósofos Griegos, Siruela, Madrid, 2000.
- Osborne, R.: La formación de Grecia, Crítica, Barcelona, 1998.

### 10.-

- Kaufmann, W.: Tragedia y filosofía, Seix Barral, 1978.
- Thomson, G.: La filosofía de Esquilo, Ayuso, 1970.
- Mondolfo, R.: La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- Cornford, F.M.: Before and after Socrates, C.U.P. 1932.
- La filosofía no escrita, Ariel, 1974.
- Adkins, A.W.: Merit and responsibility; study on Greek values, Chicago U.P. 1960.
- Nestle, W.: Historia del espíritu griego, Ariel, 1981.
- Coulanges, F.: La ciudad antigua, Iberia 1971.

Havelock, E.: The greek concept of justice, Cambridge, 1978.

Robin, L.: La morale antique, PUF, 1963.

Rowe, Ch.: Introducción a la ética griega, FCE, 1979.

## 11.-

Unstersteiner, M.: I Sofisti, testimonianza e frammenti, 4 Vols., Florence, 1961-2.

Guthrie, W.: The sophists, C.U.P. 1971.

Menzel, A.: Calicles, UNAM, 1964.

Zeppi, S.: Studi sul pensiero Etico-Politico dei sofisti, Cesviet, Roma, 1974.

Bowra, C.M.: La Atenas de Pericles, A.E. 1974.

Dover, K.: Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle, Balckwells, 1975.

Kerferd, G.: The sophistic movement, C.U.P. 1981.

Canfora, L.: Una profesión peligrosa, Anagrama, Barcelona, 2002.

Romilly, J.: Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles, Seix Barral, Barcelona, 1997.

## 12.-

Baldry, H.: The unity of mankind in greek thought, C.U.P. 1965.

Guthrie, W.: Socrates, C.U.P. 1971.

Taylor, A.E.: El pensamiento de Sócrates, F.C.E. México, 1961.

Burnet, J.: Early Greek philosophy, London, 1930.

Ritter, K.: Sokrates, Tubinga, 1930.

Burnet, J.: Greek philosophy: part I, Thales to Plato, London, 1924.

Giannantoni, G.: Qué ha dicho verdaderamente Sócrates, Doncel, 1972.

Tovar, A.: Vida de Sócrates, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

Huby, P.: Greek ethics, McMillan, 1967.

Adrados, R.:

- La democracia ateniense, A.U. 1975.

- "La ética griega desde sus comienzos hasta su elaboración por los sofistas y Platón" en Revista de Occidente, nº 35, Abril 1984.

- Historia de la Democracia, Temas de Hoy, 1997.

### 13.-

Vives, J.: Génesis y evolución de la ética platónica, Gredos, Madrid, 1970.

Jaeger, W.: Paideia, F.C.E. México 1957.

Popper, K.: The open society and its enemies, Rotledge, Vol I, Plato, 1945.

Giner, S.: Historia del pensamiento social, Ariel, Barcelona, 1975.

Hare, R.M.: Plato, past masters, O.U.P 1982.

Pieper, J.: Sobre los mitos platónicos, Herder, 1984.

Lledó, E.: La memoria del Lógos, Taurus, 1984.

Peñalver, P.: Márgenes de Platón, Univ. Murcia, 1986.

Irwin, T.: Plato's moral theory, O.U.P. 1977.

Lledó, E.: Prólogo a Platón, Diálogos, Gredos, 1981.

Plato, op.om. ed. Burnet, 5 Vols, 1903-1910, O.U.P. (reprint v. ed).

Platón, Diálogos, Gredos Clásica, 1981-86.

Patocka, J.: Platón y Europa, Península, 1991.

Reeve, C.: Philosopher-Kings, Princeton U. P. 1988.

González, A.: La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999.

Montserrat, J.: Platón, de la perplejidad al sistema, Ariel, Barcelona, 1995.

Nussbaum, M.: La fragilidad del bien, Visor, Madrid, 1995.

## 14.-

Jaeger, W.: Aristóteles, F.C.E. 1983.

Aubenque, P.: La prudence chez Aristote, PUF, 1963.

Gauthier, R.: La morale d'Aristote, PUF, 1970.

Heller, A.: Aristóteles y el Mundo Antiguo, Península, 1983.

Brun, J.: Aristóteles y el Liceo, Eudeba, 1963.

Kenny, A.: The Aristotelian ethics, O.U.P., 1978.

Rorty, A.D.: Essays on Aristotle's ethics, California U.P. 1980.

Montoya, J.: Aristóteles: sabiduría y felicidad, Cincel, 1985.

Cooper, J.M.: Reason and human good in Aristotle, Harvard U.P. 1975.

Ross W.D.: Aristóteles, Buenos Aires, 1981.

Moreno, A.: La otra "política" de Aristóteles, Icaria, 1988.

Perelman, Ch.: Rhétorique el philosophie, P.U.F. 1952.

Thiebaut, C.: Cabe Aristóteles, Visor, 1988.

Aristóteles:

- Ética a Nicomaco (varias eds. Bilingüe Clásicos Políticos, Centro de Estudios Constitucionales, 1989)
- Ética a Eudemo, Gran Ética, Retórica, Argumentos sofísticos. Obras, Aguilar, Clásicos, 1977.

Aspe, V.: El concepto de técnica, arte y producción en la Filosofía de Aristóteles, FCE, México, 1993.

Kraut, R.: Aristotle on the human Good, Princeton U. P. 1989.

## 15.-

- Dodds, E.R.: Los griegos y lo irracional, A.U. 1980.
- Reyes, A.: La filosofía helenística, Breviarios FCE, 1959.
- Farrington, B.: Ciencia y filosofía en la Antigüedad, Ariel, 1971.
- Magalhaes-Vilhena, V.: Desarrollo científico y técnico y obstáculos sociales al final de la antigüedad, Ayuso, 1971.
- Solmsen, F.: Intellectual experiments of the Greek Enlightenment, Princeton U.P. 1975.
- Gil, L.: Censura en el mundo antiguo, Alianza U. 1985.
- García Gual, C.: La secta del Perro, Alianza, Madrid, 1987.
- Bracht Branham
- Goulet-Cazé Eds. Los Cínicos, Seix Barral, Barcelona, 2000.

## 16.-

- Rodis-Lewis, G.: Epicure et son Ecole, Gallimard, 1975.
- García Gual, C., Acosta, E.: Epicuro. Ética, Barral, 1974.
- Farrington, B.: La rebelión de Epicuro, Cultura Popular, Barcelona, 1967.
- García Gual, C.: Epicuro, Alianza, 1981.
- Lledó, E.: El epicureísmo, una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad, Montesinos, 1984.
- Marx, K.: Escritos sobre Epicuro, Crítica, 1988.
- Epicuro:
- *Sobre la felicidad*, Traducción de García Gual y Prólogo de Emilio Lledó, Debate, Barcelona, 2000.
  - *Ética*, texto bilingüe, prologado, anotado y traducido por C. Gual y E. Acosta, Barral, 1974.
- Lucrecia: De rerum natura, Trad Marchena, ed. García Calvo,

Cátedra, 1983.

## 17.-

Long, A.: La filosofía helenística, Revista de Occidente, 1975.

Pohlenz, M.: Die Stoa, Gottingen, 1964, 3 Vols.

Puente Ojea, G.: Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua, Siglo XXI, 1974.

Bodson, A.: La morale sociale des derniers stoïciens, Belles Lettres, Paris, 1967.

Rist, J.M.: The Stoics, California U.P. 1978. Crítica 1995.

Renan, E.: Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo, Sempere y cía, Valencia, s.f.

Epicteto, Máximas.

Epicteto Enquiridión, García de la Mora Ed., Anthropos, 1991.

Marco Aurelio, Pensamientos.

Séneca, Tratados morales.

Bradley, K.: Esclavitud y sociedad en Roma, Península, Barcelona, 1998.

## 18.-

Ozanam, A.: Orígenes de la civilización cristiana, Agnus, México, 1946.

Rousselle, A Porneia, Península, 1989.

Puente Ojea, G.: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico, Siglo XXI, 1974.

Wallis, R.T.: Neoplatonism, Duckworth, 1972.

Goguel, M.: La Naissance du christianisme, Payot, 1969.

Simon, M.: El judaísmo y el cristianismo antiguo, Nueva Clío, labor, 1972.

Pagels, E.: Los evangelios gnósticos, Grijalbo, 1982.

Monserrat Torrents:

- Los Gnósticos, (textos de Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma), Gredos, 1983.
- La sinagoga cristiana, Muchnik, 1989.

Schweitzer, A.: The quest of historical Jesus. McMillan, N.Y. 1961.

Meeks, W.: Los orígenes de la Moralidad Cristiana, Ariel, Barcelona, 1994.

## 19.-

Marou, H.E.: Saint Agustin et la fin de la culture Antique, VRIN, 1958.

Gilson, E.: Introducción a l'etude de Saint Agustin, Vrin, 1958.

Löwith, K.: El sentido de la historia, Aguilar, 1958.

Nisbet, R.: Historia de la idea de progreso, Gedisa, 1981.

Ferrater Mora: Cuatro visiones de la historia universal, Alianza, 1982.

San Agustín:

- Confesiones, Alianza, 1990.
- La Ciudad de Dios, Porrúa, México, 2000.
- Obras Completas, BAC.

Brown, P.: Agustín, Acento, Madrid, 2001.

## 20.-

Gilson, E.: La filosofía en la Edad Media, Gredos, 1972.

O'Connor, Aquinas and natural law, McMillan, 1967.

Simon, R.: Moral, Herder, 1978.

Abelardo, Ética, Aguilar, 1971.

Gilson, E.: Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas D'Aquin, VRIN, 1965.

- Boethius, *The Consolation of philosophy*, Penguin, 1976.
- Leff, G.: *Medieval thought from St. Agustine to Ockham*, Merlin, reprint 1980.
- Cohn, N.: *En pos del milenio*, A.U. 1981.
- Kantorowicz, E.: *Los dos cuerpos del rey*, Alianza U. 1985.
- Murray, A.: *Razón y sociedad en la Edad Media*, Taurus, 1982.
- Huizinga, J.: *El otoño de la Edad Media*, Alianza, 1978.
- McIntyre, A.:
- *Whose justice? Which rationality?*, Duckworth, 1988.
  - *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, 1992.
- Bronislaw Geremek, *La Piedad y la horca*, Alianza, 1989.
- Heers, J.: *Carnavales y fiestas de locos*, Península, 1988.
- Le Goff.: *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, 1986.
- Duby, G.: *La mujer, el caballero y el cura*, Taurus, 1984.
- Bajtín, M.: *La cultura popular en la edad Media y el Renacimiento*, Alianza, 1987.
- Elias, N.: *El proceso de la civilización*, FCE, 1987.
- Kaufmann, W.: *Crítica de la religión y la filosofía*, F.C.E., 1983.
- Helm, P.: *Los mandamientos divinos y la moralidad*, FCE, 1986.

## 21.-

- Garin, E.:
- *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Grijalbo, 1981.
  - *Medievo y Renacimiento*, Taurus, 1981.
  - *El Renacimiento Italiano*, Ariel, Barcelona, 1986.
- Heller, A.: *El hombre del Renacimiento*, Península, 1980.
- Kristeller, P.O.: *Renaissance thought and its sources*, Columbia U.P. 1979.

Glanwill, S.: The uses and abuses of scepticism, Pergamon, 1982.

Kamen, H.: La sociedad europea 1500-1700, Alianza, 1986.

Rico, F.: El pequeño mundo del hombre, Alianza, 1986.

Granada, M.: Cosmología, religión y política en el Renacimiento, Anthropos, 1988.

Erasmus:

-Obras Escogidas, Aguilar, 1964.

-Encomium moriae, v. eds.

Maquiavelo:

-El príncipe, v. eds.

-Textos Cardinales, ed M.A. Granada, Península, 1987.

-Opere, 8 vols. Feltrinelli, 1960-65.

Pico de la Mirandola: De la dignidad del hombre, Ed Nacional, 1984.

Pérez de Oliva: Diálogo de la dignidad del hombre, Ed Nacional, 1982.

Tomás Moro: Utopía, v. eds.

Montaigne: Ensayos, dos vols, Aguilar, 1962.

Atkinson, J.: Lutero y el nacimiento del protestantismo, Alianza, 1971.

Bloch, E.: Thomas Münzer teólogo de la revolución, Ciencia Nueva, 1968.

Batllori, M.: Humanismo y Renacimiento, Ariel, 1987. Reed. U Ampl. C.L.1995.

## 22.-

Hazard, P.: La crisis de la conciencia europea, Alianza, 1988.

Merton, R.: Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII, Alianza, 1984.

Kolakowski, L.: Cristianos sin iglesia, Taurus, 1982.

Rossi, P.: Francis Bacon, de la magia a la ciencia, Alianza, 1990.

Vico: Ciencia nueva, dos vols. Orbis, 1985.

Galileo: Diálogos acerca de dos nuevas ciencias, Ed. Nacional, 1976.

Bacon: Ensayos, Aguilar, 1965.

Lovejoy, A.: The great chain of being, Harvard UP, 1982.

## 23.-

Le Doeuf, M.:

- "En torno a la moral de Descartes" apéndice en Conocer Descartes y su obra, Gómez Pin, Barcelona, 1979.

- L'imaginaire philosophique, Payot, 1980.

Williams, B.: Descartes, Cátedra, 1996.

Turró, S.: Del hermetismo a la nueva ciencia, Anthropos, Barcelona, 1985.

Malebranche, Traité de morale, Oeuvres Completes, Vol. II, VRIN 1958-1970.

Rousset, B.: La perspective finale de l'ethique et le probleme de la coherence du spinosisme: l'autonomie comme salut, VRIN, 1968.

Joachim, H.: A study of the ethics of Spinoza, Russell & Russell, Reprint, 1964.

Wetlesen, J.: The sage and the way: studies in Spinoza's ethics of freedom, Van Gorcum, 1978.

Allendesalazar, M.: Spinoza, filosofía, pasiones y política, Alianza, 1988.

Deleuze, G.: Spinoza, filosofía práctica, Tusquets, 1984.

Heinekamp, A.: Das Problem des Guten bei Leibniz, Bouvier, Bonn, 1969.

Russell, B.: La filosofía de Leibniz, Siglo XX, 1977.

Spinoza:

- Ética, Ed. Nacional, 1975.

- Tratado teológico político, Tecnos, 1966.

- De intellectus emendatione, Aguilar, 1954.

Leibniz:

- Teodicea, ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, Claridad, Buenos Aires, 1946.
- Escritos políticos, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino, Tecnos, 1990.
- Methodus Vitae, Escritos de Leibniz, edición a cargo de Agustín Andreu, tres vols. Universidad Politécnica de Valencia, 1998- 2001.
- Escritos de Filosofía Jurídica y Política, Jaime de Salas Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

Lennon, Th.: The Battle of the Gods and Giants, Princeton U. P. 1993.

## 24.-

Bloch, E.: Derecho natural y dignidad humana, Biblioteca jurídica Aguilar, 1980.

Finnis, J.: Natural law and natural rights, Clarendon, O.U.P. 1980.

Tuck, R.: Natural rights theories, C.U.P. 1979.

Altusio: Política, CEC, 1990.

Maciá Manso, R.: Doctrinas Modernas Iusfilosóficas, Tecnos, Madrid, 1996.

## 25.-

Touchard, J.: Historia de las ideas políticas, Tecnos, 1977.

Kemp, J.: Ethical naturalism, McMillan, 1970.

Tönnies, F.: Hobbes, Alianza, 1988.

Hobbes, Leviathan, Ed. Nacional, 1979.

Libertad y necesidad y otros escritos, Península, 1991.

Mandeville, La fábula de las abejas, FCE, 1983.

Horne, T.: El pensamiento social de Bernard de Mandeville, Breviarios, FCE, 1978.

Gauthier, D.: The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes, O.U.P. 1969.

## 26.-

Selby-Bigge, L.A.: British Moralists, (textos), 2 Vols., Dover P. N.Y. 1965.

Hutcheson: Collected Works, cuatro vols. Olms, 1969-71.

Berlin, I.: The age of Enlightenment. The eighteenth Century Philosophers, O.U.P. 1979.

Passmore, J.: Locke and the ethics of belief, British Academy, 1980.

Leyden, J.: Hobbes and Locke, the politics of freedom and obligation, McMillan, 1982.

Raphael, D.D.: British moralists 1650-1800, 2 Vols, O.U.P. 1969.

Merton, R.: Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII, Alianza, Madrid, 1984.

Locke, J.:

- Dos tratados sobre el gobierno civil, Aguilar, Madrid, 1969.

- Ensayo sobre el entendimiento humano, Editora nacional, 1980.

- Carta sobre la tolerancia, Tecnos, Madrid, 1985.

Shaftesbury: Los Moralistas, Arregui-Arnau Eds. Ediciones internacionales universitarias, Barcelona, 1997.

## 27.-

Noxon, J.: La evolución de la filosofía de Hume, Alianza, 1987.

Broiles, R.D.: The moral philosophy of David Hume, Martinus Nijhoff, 1969.

Stewart, J.: The moral and political philosophy of David Hume, Columbia U.P., 1963.

Hume: Tratado de la Naturaleza Humana, Ed. Nacional, Vol. II, 1977.

Passmore, J.: Hume intentions, Duckworth, 1981.

Harrison, J.: Hume's moral epistemology, O.U.P. 1976.

Norton, D.F.: David Hume. Common-Sense moralist, sceptical metaphysician, Princeton U.P.1982.

Stewart, J.: Opinion and Reform in Hume's political Philosophy, Princeton, 1992.

Mackie, J.L.: Hume's moral theory, Routledge, 1980.

Adam Smith: Teoría de los sentimientos morales, FCE, México, 1941.

Bentham:

-An introduction to the principles of morals and legislation, University of London, 1970.

-Fragmento sobre el gobierno, Aguilar.

## 28.-

Mesnard, J.: Pascal, tecnos, 1973.

Goldman, L.: Le Dieu caché, Paris, 1955.

Baird, A.: Studies in Pascal's ethics, ARMI, Nijhoff, 1975.

Pascal:

-Pensamientos, Iberia, 1955.

-Obras, Alfaguara, 1981.

La Rochefoucauld: Reflexiones y Máximas Morales, Bruguera, 1984.

La Bruyère: Les Caractères, Garnier, 1962.

## 29.-

Hazard, P.: El pensamiento Europeo en el siglo XVIII, Alianza, 1985.

Cassirer, E.: Filosofía de la Ilustración, FCE

- Groethuysen, B.: La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII, FCE, 1981.
- Poliakov, L.: El siglo de las Luces, Muchnik, 1984.
- Plebe, A.: La Ilustración, Doncel, 1971.
- Rudé, G.: Europa en el siglo XVIII, Alianza 1978.
- Thiebaut, C.: Ed. La herencia ética de la Ilustración, Crítica, 1990.
- Iglesias, Carmen: El pensamiento de Montesquieu, A.U. 1984.
- Montesquieu:
- El espíritu de las leyes, Tecnos, 1972.
  - Lettres Persanes, Gallimard, 1973.
- Voltaire:
- Oeuvres Completes, Garnier, 1882.
  - Opúsculos Satíricos y filosóficos, Alfaguara, Madrid, 1978.
- Starobinski, J.: Rousseau, la transparencia y el obstáculo, Taurus, 1983.
- Rousseau:
- Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres, Península, 1973.
  - Las confesiones. v. eds.
  - El contrato social. v. eds.
  - Oeuvres Completes, L'Intégrale, Seuil, 1971.

### 30.-

- Bury, J.: La idea de progreso, Alianza, 1971.
- Schelereth, T.: The cosmopolitan ideal in Enlightenment thought: its form and function in the ideas of Franklin, Hume and Voltaire, Notre Dame U.P. 1977.
- Dellavaille, J.: Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'a la fin du XVIII siècle, París, 1910, fotm, 1969.
- Delaporte, A.: L'idée d'égalité en France au XVIII, PUF, 1987.

Voltaire:

- Ensayo sobre la tolerancia, Ed. Centro, 1974.
- Novelas y cuentos, Planeta, 1982.
- Diccionario Filosófico, Akal, 1976.
- Opúsculos satíricos y filosóficos, Alfaguara, 1978.
- Cándido, v. eds.

Beccaria, C.: De los delitos y las penas, Alianza, 1968.

Holbach:

- Sistema de la Naturaleza, Ed. Nacional, 1982.
- La morale Universelle ou les devoirs de l`homme fondés sur la Nature, Fasc. Paris, 1970.

Condorcet: Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Ed. Nacional, 1980.

La Mettrie: Obra Filosófica, Ed. Nacional, 1983.

Diderot:

- Oeuvres esthétiques, Garnier, 1988.
- Oeuvres philosophiques, Garnier, 1964.

Iglesias, C.: Individualismo noble individualismo burgués, Real Academia de la Historia, Madrid, 1991.

### 31.-

Dilthey, W.: De Leibniz a Goethe, FCE, 1978.

Vattimo, G.: Schleiermacher filosofo dell`interpretazione, Mursia, 1986.

VV.AA.: Was ist Aufklärung?, Reclam, Stuttgart, 1974.

Herder: Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad, Losada, 1959.

Lessing:

- Escritos teológicos, Ed. Nacional, 1982.
- Natan der Weise, Austral, 1985.
- Laocoonte, Ed. Nacional, 1977.

Möser, J.: Escritos escogidos, Ed. Nacional, 1984.

Schiller, Kallias: Cartas sobre la educación estética del

hombre, Anthropos, 1990.

Schleiermacher: Monólogos, Aguilar.

Zac, S.: Spinoza en Allemagne, Meridiens, 1989.

Meinecke, F.: El historicismo y su génesis, FCE, México, 1983.

## 32.-

Kant:

- Werkausgabe in zwölf Bänden, Band 7-8, 12, Suhrkamp, 1968.
- Crítica de la Razón Práctica, Losada, 1962.
- En defensa de la Ilustración, Alba, Barcelona, 1999.
- La Paz Perpetua, Tecnos, Madrid, 1985.
- Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Espasa Calpe, 1946.
- Filosofía de la Historia, Nova, Buenos Aires, 1964.

Cassirer, E.: Kant, vida y doctrina, FCE, 1948.

Delbos, V.: La philosophie pratique de Kant, PUF, 1969.

Bruce Aune: Kants, theory of morals, Princeton UP, 1979.

Sevilla, S.: Análisis de los imperativos morales en Kant, Universidad de Valencia, 1979.

Körner, S.: Kant, A.U. 1977.

Acton, H.: Kant's moral philosophy, MacMillan, 1970.

Ward, K.: Development of Kant's view of ethics, Blackwell, 1972.

Beck, L.: Commentary on Kant's critique of practical reason, Chicago U.P. 1960.

Rossvaer, V.: Kant's moral philosophy: an interpretation of the categorical imperative, U. Forlarget, 1979.

Murphy, J.: Kant: the philosophy of right, MacMillan, 1970.

Höffe, O.: Immanuel Kant, Herder 1986.

Villacañas, J.: Racionalidad crítica, Tecnos, 1987.

G. Caffarena, J.: El teísmo moral de Kant, Cristiandad, 1984.

Rodríguez, R.:

- En la cumbre del criticismo, Anthropos, 1992.
- Crítica de la razón ucrónica, Tecnos, 1992.

### 33.-

Paine, T.: Derechos del hombre, Alianza, 1984.

Burke: Reflexiones sobre la Revolución Francesa, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978.

Staël: Considerations sur la Revolution, Tallandier, 1983.

Constant, B.: Curso de política constitucional, 1820, fasc. 1989.

Tocqueville, A.: La democracia en América, dos vols. Aguilar, 1989.

Diez del Corral, L.: El pensamiento político de Tocqueville, Alianza, 1989.

Volney: Las ruinas de Palmira, Museo Universal, 1985.

Fraisse, G.: Muse de la Raison, Alinéa, 1989.

Arblaster, A.: Western Liberalism, Blackwell, 1984.

Sánchez Mejía, L.: Benjamin Constant y la construcción del liberalismo postrevolucionario, Alianza, 1992.

Sierra, A.: Las utopías, Lerna, 1987.

Nicolson, H.: El Congreso de Viena, Sarpe, 1985.

Macpherson, C.: Burke, Alianza, 1984.

### 34.-

Hartmann, N.: La filosofía del Idealismo Alemán, Buenos Aires, 1960.

Kroner, R.: Kant bis Hegel, Tübingen, reprint 1961.

Staël De l'Allemagne, Flammarion, 1968.

Heine De l'Allemagne, Les preses d'aujuord'hui, 1979.

Leon, X.: Fichte et son temps, Armand Colin, París, 1954.

Philonenko, A.: Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte, Vrin, 1968.

Woolf, S.: La Europa napoleónica, Crítica, 1992.

Coreth-Ehlen-Schmidt: La filosofía del Siglo XIX, Herder, Barcelona, 1987.

Schelling, Schellings Werke, Ed. Schröter, München, 1927, red 1965.

Cesa, C.: La filosofía política di Schelling, Laterza, 1969.

Marx, W.: Schellings, Geschichte, System, Freiheit, Albert, 1977.

Tilliette, X.: Schelling, une philosophie en devenir, Vrin, 1970.

### 35.-

Hegel: Werke in 20 Bänden, Suhrkamp, 1980.

Haym, R.: Hegel und seine Zeit, fasc. 1962.

Ripalda, J.M.: La Nación dividida, FCE, 1978.

D'Hont (director): Hegel et le Siècle des lumières, PUF, 1974.

Pelczynsky (ed.): Hegel's Political Philosophy, C.U.P., 1971.

Ball, H.: Crítica de la inteligencia alemana, EDHASA, 1971.

Löwith, K.: De Hegel a Nietzsche, Sudamericana, 1968.

Taylor, Ch.: Hegel and modern society, C.U.P. 1979.

Avineri, S.: Hegel's theory of the modern state, C.U.P. 1972.

Bloch, E.: Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel, FCE, 1982.

Litt, T.: La Ética moderna, Revista de Occidente, 1932.

Walsh, W.: La ética hegeliana, Fernando Torres, 1976.

Taylor, Ch.: Hegel, C.U.P. 1975.

- Dilthey, W.: Hegel y el Idealismo, FCE, 1944.
- Peperzak, A.: Le jeune Hegel et la vision morale du monde, Martinus Nijhoff, 1969.
- Vieillard-Baron, J.L.: Platon et l'Idéalisme Allemand, B.A.P. 1979.
- Ritter, J.: Hegel et la Revolution Francaise, B.A.P., 1970.
- Fleischman, E.: La philosophie politique de Hegel, Plon, 1964.
- Gouliane, C.I.: Hegel ou la philosophie de la crise, Payot, 1970.
- Janicaud, D.: Hegel et le destin de la Grèce, VRIN, 1975.
- Kaufmann, W.:
- Discovering the mind: Kant, Goethe, Hegel, McGraw-Hill, 1980.
  - Hegel, Alianza, 1968.
- Bodei, R.: Sistema ed epoca in Hegel, Bolonia, 1975.
- Rizzi, L.: Eticità e stato in Hegel, Mursia, 1993.
- Aranda Torres, C.: Lenguaje y trabajo en el pensamiento de Hegel, Universidad de Almería, 1992.
- Duque, F.: Hegel, la especulación de la indigencia, Granica, Barcelona, 1990.
- Olson, A.: Hegel and the Spirit, Princeton U. P. 1992.
- Pinkard, T.: Hegel, Acento Editorial, Madrid, 2001.

## 36.-

- Argullol, R.: El héroe y el único, Taurus, 1982.
- Praz, M.: La carne, la muerte y el diablo, Monteávila, (1948), 1969.
- Urdanibia, J. ed.: Los antihegelianos, Kierkegaard y Schopenhauer, Antropos, 1990.
- Bryan Magee: Schopenhauer, Cátedra, 1991.
- Schopenhauer:

- Sämtliche Werke, 5 vols. Suhrkamp, 1965.
- El mundo como voluntad y representación, Porrúa, 1983.
- Sobre la voluntad en la naturaleza, Alianza, 1970.
- La libertad, Prometeo, Valencia, 1967.
- Eudemonología y pensamientos escogidos, Ediciones Ibéricas, 1960.
- Los dos problemas fundamentales de la Ética, Aguilar, 1965.

Philonenko: Schopenhauer, une philosophie de la Tragedie, VRIN, 1980.

Kierkegaard:

- Entweder-oder, dos vols. DTV, 1975.
- Tratado de la desesperación, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1960.
- In vino veritas, La repetición, Guadarrama 1976.
- Temor y temblor, Losada, 1968.
- Attack upon Christendom, Princeton U.P. 1968.

Stack, G.: Kierkegaard existential ethics, Ala, U.P. 1976.

Kaufmann, W.: From Shakespeare to existentialism, Anchor Books, 1960.

Bense, M.: Hegel und Kierkegaard, Köln und Kreferd, 1948.

Adorno: Kierkegaard, Monteávila, 1969.

VV.AA.: Kierkegaard vivo, Alianza, 1968.

Amorós, C.: Kierkegaard o la subjetividad del caballero, Anthropos, 1987.

Safranski, R.: Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía, Alianza, Madrid, 1991.

Larrañeta, R.: S. Kierkegaard, Ediciones del orto, Madrid, 1997.

## 37.-

Avineri, S.: El pensamiento social y político de Carlos Marx, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

Shishkin, A.: Ética marxista, Grijalbo, 1966.

Marcuse: Ética de la Revolución, Taurus, 1969.

Garaudy, R.: El marxismo y la moral, La Habana, 1965.

Della Volpe el alii: Moral y sociedad, Eudecor, 1967.

Zapatero, V.: Socialismo y Ética. Textos para un debate, Debate, 1980.

Rubel, M.: Páginas escogidas de Marx para una ética marxista, Amorrortu, 1974.

Gramsci: Introducción a la filosofía de la praxis, Península, 1970.

Kamenka, E.:  
- Los fundamentos éticos del marxismo, Paidós, 1972.  
- Marxism and ethics, McMillan, 1969.

McLellan, D.: Young hegelians and Karl Marx, McMillan, 1969.

Kautsky, K.: Ethics and the materialist conception of history, Chicago, 1918.

Trotsky: Leur morale et la notre, sin año ni lugar..

Sánchez Vázquez: Filosofía de la praxis, Grijalbo, 1967.

Kolakowski, L.: Las principales corrientes del marxismo, tres vols. A.U. 1983.

Fromm, E.: Marx y su concepto de hombre, FCE, 1975.

Markovic, M.: Dialéctica de la praxis, Amorrortu, 1968.

Cerroni, U.: Marx y el Derecho Moderno, Jorge Álvarez, 1965.

Colletti, L.: Ideología y Sociedad, Libros de Confrontación, Barcelona, 1975.

Berlin, I.: Karl Marx, Alianza, 1988.

Jay, M.: Marxism and totality, Polity Press, Cambridge, 1984.

Campillo, N.: Razón y utopía en la sociedad industrial, Universidad de Valencia, 1992.

Lukács: El asalto a la razón, Grijalbo, 1967.

## 38.-

Comte:

- Oeuvres, 12 vols. Anthropos, Paris, 1970.
- Discurso sobre el espíritu positivo.
- Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad, Tecnos, 2000.
- Catecismo Positivista, Editora Nacional, Madrid, 1982.

Mill, J.S.: Comte y el positivismo, Aguilar, Argentina, 1972.

Negro Pavón, D.: Comte: positivismo y revolución, Cincel, Madrid, 1985.

Spencer:

- The data of ethics in the principles of ethics, Works of Herbert Spencer, Osnabrück, 1966.
- El individuo contra el Estado, Doncel, 1977.

Flew, A.G.: Evolutionary ethics, McMillan, 1967.

## 39.-

Mill, S.:

- El Utilitarismo, Aguilar.
- Sobre la libertad, Aguilar.
- Essays on ethics, Religion and Society, Collected Works, Routledge, Vol. 10, 1969.

Quinton, A.: Utilitarian ethics, McMillan, 1973.

Sen A. ed.: Utilitarianism, for and against, Cambridge, 1982.

Plamenatz, J.: The English Utilitarians, Blackwell, Oxford, 1966.

Bradley: Ethical Studies, Oxford, 1967.

## 40.-

Nietzsche:

- Obras Completas, cinco vols, Aguilar, 1967.
- Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral,

- Cuadernos Teorema, 1980.
- El libro del filósofo, Taurus, 1974.
  - Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales, José Olañeta, Barcelona, 1978.
  - La genealogía de la moral, Alianza, 1972.
  - En torno a la Voluntad de Poder, Península, 1973.
  - El origen de la tragedia, Aguilar.
  - El ocaso de los ídolos, Tusquets, 1972.
  - La Gaya Ciencia, Barcelona, 1979.
  - El Anticristo, Alianza, 1974.
  - Más allá del bien y del mal, Alianza, 1972.
- Kaufmann, W.: Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist, Princeton U.P. 1974.
- Deleuze, G.: Nietzsche y la filosofía, Anagrama, 1971.
- Varios: En favor de Nietzsche, Taurus, 1972.
- Bataille, G.: Sobre Nietzsche, Taurus, 1972.
- Savater, F.: La filosofía tachada, Taurus, 1972.
- Fink: La filosofía de Nietzsche, A.U. 1976.
- Donnellan, B.: Nietzsche and the French moralists, Bouvier, 1982.
- Jaspers: Nietzsche, Sudamericana, 1963.
- Paul Janz, C.: F. Nietzsche, cuatro vols. Alianza, 1985.
- Haberlas: Sobre Nietzsche y otros ensayos, Tecnos, 1982.
- Quesada, J.: Un pensamiento intempestivo, Anthropos, 1988.
- Thiele, L.P.: Nietzsche and the politics of the soul, Princeton U. P. 1990.
- Valverde, J.M.: Nietzsche, de filólogo a Anticristo, Planeta, Barcelona, 1993.
- Andreas Salome, L.: Nietzsche, Zero, Madrid, 1986.
- Heiddegger, M.: Nietzsche, 2 vols. Destino, Barcelona, 2000.
- Safranski, R.: Nietzsche, Tusquets, Barcelona, 2001.

## 41.-

James, W.:

- Pragmatismo, Aguilar.
- Essays on religion and morality, Harvard U.P. 1982.
- Las variedades de la experiencia religiosa, Península, 1986.

Dewey: Human nature and Behavior, Modern Library, 1930. FCE, México, 1964.

Morris, Ch.: Varieties of human value, U.Ch.P., Chicago, 1956.

Mead, G.H.: Mind, self and society from the stand point of a social behaviourist, Chicago U.P. 1934.

Wesep, H.: Siete sabios y una filosofía. Itinerario del pragmatismo, Sudamericana, Buenos Aires, 1965.

Wells, H.: El pragmatismo, filosofía del imperialismo, Platina, Buenos Aires, 1964.

Bernstein:

- Praxis and action, U. Pennsylvania, 1971.
- Philosophical profiles, Polity P. Cambridge, 1986.

Ayer, A.J.: The origins of pragmatism, McMillan, 1968.

Rorty, R.: Consequences of pragmatism, Harvester, 1982, Tecnos, Madrid, 1996.

## 42.-

Durkheim:

- Sociologie et philosophie, Alcan, Paris, 1924.
- L'éducation morale, PUF, 1963.
- El suicidio, Schapire, 1971.

Pareto, V.:

- Forma y equilibrio sociales, AU, 1980.
- Escritos sociológicos, AU, 1987.

Hampshire, S.: Morality and conflict, Blackwell, 1983.

Boudon, R.: Effets pervers el ordre social, PUF, 1977.

- Campbell, T.: Siete teorías de la sociedad, Cátedra, 1985.
- Giner, S.: Sociedad masa, Península, 1979.
- Geneyro, J.C.: La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Lukes, S.: Emile Durkheim. Su vida y su obra, Centro de investigaciones sociológicas, 1984.

### 43.-

- Simmel, G.:
- Sociología, 2 Vol., AU, 1986
  - Sobre la aventura, Península, 1988.
  - El individuo y la libertad, Península, 1986.
- Pareto, W.:
- Forma y equilibrio sociales, Alianza, Madrid, 1980.
  - Escritos sociológicos, Alianza, Madrid, 1987.
- Weber, M.:
- Economía y sociedad, FCE, 1944.
  - El político y el científico, Alianza, 1967.
  - La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Península, 1969.
  - Ensayos sobre sociología de la religión, Taurus, Madrid, 1998.
- Giddens, A.: Política y sociología en Max Weber, Alianza, 2002.
- Giner, S.:
- Ensayos Civiles, Península, 1987.
  - Historia del pensamiento social, Ariel, Barcelona, 1994.
- González, J.M.: La máquina burocrática, Visor, 1989.
- Ruano de la Fuente, Y.:
- Racionalidad y conciencia trágica, Trotta, Madrid, 1996.
  - La libertad como destino, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

## 44.-

Brentano:

- Foundation and construction of ethics, Routledge, 1973.
- Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (1889) The origin of our knowledge of right and wrong, Routledge, 1969.

Dilthey, W.:

- Sistema de la Ética, Nova, 1973.
- Teoría de la concepción del mundo, F.C.E., México, 1945.
- Introducción a las ciencias del espíritu, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

Scheller, M.:

- Ética, Revista de Occidente, 1941.
- El puesto del hombre en el cosmos, Losada, 1938.

Husserl, E.: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Crítica, 1991.

Hartmann:

- Zur Grundlegung der Ontologie, Walter de Gruyter, Berlín, 1965.
- Möglichkeit und Wirklichkeit, Walter de Gruyter, Berlín, 1966.

Litt, T.: La ética moderna, Revista de Occidente, Madrid, 1932.

Lessing, T.: Estudio acerca de la axiomática del valor, Universidad de México, 1959.

Findlay, J.N.: Axiological ethics, McMillan, 1970.

Ruyer, R.: Filosofía del valor, FCE, 1969.

Morris, Ch.: Varieties of human value, Chicago U.P., 1956.

Kolnai, A.: Ethics, value and reality, Athlone P., 1977.

Von Wright, G.: The varieties of goodness, 1963.

## 45.-

Moore, G.:

- Principia Ethica, Universidad autónoma de México, 1959.
- Ethics, O.U.P. 1966.

Warnock, G.: Contemporary moral philosophy, McMillan 1967.

Kerner, G.: The revolution in ethical theory, O.U.P. 1966.

Kolakowski, L.: La filosofía positivista, Cátedra, 1979.

Muguerza, J. (selección): La concepción analítica de la filosofía, A.U. 1974.

Ayer, J.:

- (Comp.): El positivismo lógico, FCE, 1965.
- Russell and Moore, the analytical heritage, McMillan, 1971.

Broad, C.:

- Five types of ethical theory, Routledge, 1930.
- Ethics and the History of philosophy, Routledge, 1952.

Schlick, M.: Problems of ethics, Prentice, NY, 1939.

Wittgenstein, L.: Tractatus logicus philosophicus, Routledge, 1961.

Hartnack, J.: Wittgenstein y la filosofía contemporánea, Ariel, 1972.

Kraft, V.: Vienna Circle, Greenwood, 1969.

Pitkin, H.: Wittgenstein and justice, C.U.P. 1972.

Toulmin, S.: La Viena de Wittgenstein, Taurus, Madrid, 1974.

Cacciari, M.: Hombres póstumos, Península, 1989.

Bettelheim, B.: El peso de una vida, Crítica, 1991.

## 46.-

Ross, D.: Fundamentos de Ética, Eudeba, 1972.

- Nowell-Smith: Ética, Verbo Divino, 1976.
- Hallden, S.: Emotive Propositions, AWE, Stockholm, 1954.
- Ursom, J.O.: The emotive theory of ethics, Hutchinson University Library, London, 1968.
- Stevenson, Ch.: Ética y Lenguaje, Paidós, 1971.
- Hudson, W.D.: Ethical intuitionism, McMillan, 1967.
- Prichard: Does moral philosophy rest on a mistake?. Moral obligation, O.U.P. 1949.
- Ayer: Lenguaje, verdad y lógica, Martínez Roca, 1971.
- Putnam, H.:
- Cómo renovar la filosofía, Cátedra, Madrid, 1994.
  - Las mil caras del realismo, Paidós, Barcelona, 1994.
  - La herencia del pragmatismo, Paidós, Barcelona, 1997.
  - Meaning and the moral sciences, Routledge, 1978.

## 47.-

- Horkheimer, M.:
- Teoría crítica, Barral, 1973.
  - Sociológica, Taurus, Madrid, 1971.
  - Historia metafísica y escepticismo, Alianza, Madrid, 1982.
  - Dialéctica del iluminismo, Sur, Buenos Aires, 1970. Nueva traducción en Trotta, Madrid, 1994.
- Adorno, Th.:
- Minima moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Surhkamp, 1980.
  - Dialéctica negativa, Taurus, 1975.
  - Filosofía y superstición, Taurus, Madrid, 1964.
  - Prismas, Ariel, Barcelona, 1962.
- Benjamin, W.:
- L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica, Edicions 62, Barcelona, 1983.
  - Iluminaciones, 2 Vol., Taurus, Madrid, 1971.
  - Angelus Novus, Edhasa, Barcelona, 1971.

Bloch, E.:

- El principio esperanza, Aguilar, Madrid, 1977.
- La filosofía del Renacimiento, Edicions 62, Barcelona, 1982.

Marcuse, H.:

- El hombre Unidimensional, Ariel, 1968.
- El final de la utopía, Ariel, 1968.
- Ética de la Revolución, Taurus, Madrid, 1969.
- El marxismo soviético, Alianza, Madrid, 1969.
- Eros y civilización, Ariel, Barcelona, 1984.

Neumann Behemoth: Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, F.C.E., Madrid, 1983.

Fromm, E.:

- Anatomía de la destructividad humana, S. XXI, 1975.
- El miedo a la libertad, Buenos Aires, 1957.

Arendt, H.:

- La condición humana, Barral, 1974.
- Sobre la revolución, A.U., Madrid, 198
- Los orígenes del totalitarismo, 3 Vol., Alianza, Madrid, 1981.

Lamo de Espinosa, E.: La teoría de la cosificación, Alianza, Madrid, 1981.

Jay, M.: La imaginación dialéctica, Taurus, 1974.

Friedman, G.: La filosofía política de la escuela de Frankfurt, F.C.E., México, 1986.

Gomez-Heras, J.: Sociedad y utopía en Ernst Bloch, E. Sígueme, Salamanca, 1977.

Gay, P.: La cultura de Weimar, Argos Vergara, Barcelona, 1984.

Wellmer, A.:

- Teoría crítica de la sociedad y positivismo, Ariel, Barcelona, 1979.
- Finales de partida, Cátedra, Madrid, 1996.

**48.-**

Sartre:

- Escritos políticos, 3 Vol., Alianza, Madrid, 1987.
- Los caminos de la libertad, Alianza, Madrid, 1983.
- Los intelectuales y la política, S. XXI, 1975.
- El ser y la nada, Losada, Buenos Aires, 1972.
- Verdad y existencia, Paidós, Barcelona, 1996.

Sartre-Heidegger: Existencialismo y humanismo, Sur, Buenos Aires, 1963.

Beauvoir, S.:

- El existencialismo y la sabiduría popular, Siglo XX, Buenos Aires, 1969.
- Para una moral de la ambigüedad, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.
- El segundo sexo, 2 Vol., S. XX, Buenos Aires, 1968.

Sciacca et alii, El existencialismo, Escelicer, 1958.

Jaspers, K.:

Origen y meta de la historia, A.U. 1980.

- Ambiente espiritual de nuestro tiempo, Labor, Buenos Aires, 1933.
- Psicología de las concepciones del mundo, Gredos, Madrid, 1967.
- El problema de la culpa, Paidós, Barcelona, 1998.

Camus, A.:

- El mito de Sísifo, Gallimard, 1942.
- Moral y política, Alianza, Madrid, 1984.

Warnock, M.: Existentialist ethics, McMillan, 1967.

Amorós, C.: Diáspora y Apocalipsis, Alfons el Magnanim, valencia, 2000.

Verstraeten: Violence et ethique, Gallimard, 1972.

Jeanson: Le probleme moral et la pensée de Sartre, Seuil, 1965.

Olasagasti, M.: Introducción a Heidegger, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

Steiner, G.: Heidegger, F.C.E., México, 1983.

Gil Villegas, M.: Los profetas y el Mesías, FCE, México, 1996.

Wittgenstein, L.: Philosophical investigations, Blackwell, 1974.

Austin, L.: Como hacer cosas con las palabras, Paidós, 1982.

Camps, V.: Pragmática del lenguaje y filosofía analítica,  
Península, 1976.

Hierro, J.: Problemas del lenguaje moral, Tecnos, 1970.

Albert, H.: Ética y Metaética, Cuadernos Teorema, 1978.

Hare, R.M.:

- The language of morals, O.U.P. 1952.
- Freedom and reason, O.U.P. 1965.
- Moral thinking, O.U.P. 1981.
- Practical inferences, McMillan, 1971.

White, M.: The age of analysis, Mentor, 1955.

Searle, J.:

- Actos de habla, Cátedra, 1980.
- Razones para actuar, Nobel, Oviedo, 2000.

Foot, Ph.:

- Teorías sobre la Ética, FCE, 1974.
- Virtues and vices, Blackwell, 1978.

Magee, B.: Los hombres detrás de las Ideas, FCE, 1982.

Hudson, W.D.: A Century of moral philosophy, Lutter-worth P.  
1980.

Rorty, R.: El giro lingüístico, Paidós, Barcelona, 1990.

Bouveresse, J.: Wittgenstein: la rime et la raison, Editions de  
Minuit, París, 1973.

Strawson, P.: Ensayos lingüísticos, Tecnos, Madrid, 1983.

Putnam, H.: Meaning and the moral sciences, Routledge, 1978.

Prades-Sanfélix, Wittgenstein: mundo y lenguaje, Cincel, 1990.

Barrett, C.: Ética y creencia religiosa en Wittgenstein,  
Alianza, Madrid, 1994.

Rhees, R.: Recuerdos de Wittgenstein, FCE, México, 1989.

## 50.-

Heller, A.:

- Instinto, agresividad y carácter, Península, 1980.
- Sociología de la vida cotidiana, Península, 1977.
- Teoría de las necesidades en Marx, Península, 1978.
- Para cambiar la vida, Grijalbo, 1981.
- Teoría de los sentimientos, Fontamara, 1980.
- Por una filosofía radical, El Viejo Topo, 1980.
- Historia y futuro, Península, Barcelona, 1991.
- Políticas de la postmodernidad, Península, Barcelona, 1989.
- Ética general, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.

## 51.-

Rawls, J.:

- Teoría de la justicia, FCE, 1978.
- Sobre las libertades, Paidós, Barcelona, 1990.
- El derecho de gentes, Paidós, Barcelona, 2001.
- Lecciones sobre la historia de la filosofía moral, Paidós, Barcelona, 2001.

Wolff, R.: Understanding Rawls, Princeton U.P., 1977.

Gargarella, R.: Las teorías de la justicia después de Rawls, Paidós, Barcelona, 1999.

Rubio, J.:

- La utopía ética del estado justo, Ed. Rubio, Valencia, 1982.
- Ética constructiva y autonomía personal, Tecnos, Madrid, 1992.

Nozick, R.:

- Anarchy, State and utopia, Basic Books, NY, 1974.
- Meditaciones sobre la vida, Gedisa, Barcelona, 1992.

Jiménez, M.: Constructivismo, Rawls, Nozick, U. Valencia, 1983.

Macintyre, A.: Whose Justice which rationality?, Duckworth,

1988.

Williams, B.: Moral luck, Cambridge, 1981.

Agra, M<sup>a</sup>.J.: J. Rawls: El sentido de justicia en una sociedad democrática, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

Vallespín, F.: Nuevas teorías del contrato social, Alianza, 1985.

## 52.-

Ureña, E.: La teoría crítica de la sociedad de Habermas, Tecnos, 1978.

Gabás, R.: J. Habermas: Dominio técnico y Comunidad Lingüística, Ariel, 1980.

Habermas:

- Theorie des Kommunikativen Handelns, Suhrkamp, 1981.
- Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp, 1983.
- La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus, 1981.
- Conocimiento e interés, Taurus, 1982.
- Conciencia moral y acción comunicativa, Península, 1985.
- Teoría de la acción comunicativa, 2 Vol., Taurus, 1992.
- Perfiles filosófico-políticos, Taurus, 1984.
- Ensayos políticos, Península, 1988.
- El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, 1989.
- Pensamiento postmetafísico, Taurus, 1990.
- Facticidad y validez, Trotta, Madrid, 1998.
- La inclusión del otro, Paidós, Barcelona, 1999.

Apel, K.:

- Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Suhrkamp, 1973.
- Die Erkalären-Verhen-Kantroversen in transzendental-pragmatischer Sicht, Suhrkamp, 1979.
- Estudios éticos, Editorial Alfa, Barcelona, 1986.
- La transformación de la filosofía, 2 Vol., Taurus,

1985.

Simon-Schaefer, Zimmerli, Theorie zwischen Kritik und Praxis, Fromman, 1975.

Bleicher, J.: The hermeneutic imagination, Routledge, 1982.

Bubner, R.: La filosofía alemana contemporánea, Cátedra, 1984.

McCarthy, T.:

-The critical theory of Jürgen Habermas, Polity Press, Cambridge, 1984.

-Ideales e ilusiones, Tecnos, Madrid, 1992.

Colom, F.: Las caras del leviatán, Anthropos, 1992.

Jiménez, J.: Filosofía y emancipación, Espasa, 1984.

Cortina, A.: Ética sin moral, Tecnos, 1990.

Mate, R.: La razón de los vencidos, Anthropos, 1991.

VV.AA.: Habermas y la modernidad, Cátedra, Madrid, 1994.

Wellmer, A.: Ética y diálogo, Anthropos, Barcelona, 1994.

Lafont, C.: La razón como lenguaje, Visor, Madrid, 1993.

Nieto, C.: La conciencia lingüística de la filosofía, Trotta, Madrid, 1997.

Honneth, A.: La lucha por el reconocimiento, Crítica, Barcelona, 1997.

Veca, S.: Etica e política, Garzanti, Milano, 1989.

## 53.-

Gadamer:

-Verdad y método, E. Sígueme, Salamanca, 1977.

-El giro hermenéutico, Cátedra, Madrid, 1998.

-La herencia de Europa, Península, Barcelona, 1990.

Barthes, R.: Análisis estructural del relato, Comunicación, 4, Tiempo Contemporáneo, B.A. 1970.

Mieth, D.: Gottesfahung und Weltverantwortung, Kösel, München, 1982.

Ferraris, M.: Storia dell'ermeneutica, Bompiani, Milano, 1989.

Vattimo, G.:

- Etica dell'interpretazione, Rosenberg, 1989.
- Il pensiero debole, (ed.), Feltrinelli, Milano, 1986.
- Al di là del soggetto, Feltrinelli, 1981.
- Creer que se cree, Paidós, Barcelona, 1996.

Vercellone, F.: Il nichilismo, Laterza, Roma, 1992.

Cruz, M.: Narratividad: la nueva síntesis, Península, 1986.

Thiebaut, C.: Historia del nombrar, Visor, 1990.

## 54.-

Berger, Fred R.: Happiness, Justice, and Freedom, California U.P. L.A. 1984.

Griffin, J.: Well-being, Clarendon, Oxford, 1986.

Sen, A.:

- Collective choice and social welfare, San Fco., Holden, 1970.
- Utilitarianism and beyond, Cambridge 1982.
- Sobre ética y economía, Alianza, 1989.
- Poverty and famines, Oxford U. 1981.
- Nuevo examen de la desigualdad, Alianza, Madrid, 1995.
- Con Jean Drèze: Hunger and public action, Clarendon, Oxford, 1989.

Dworkin, R.:

- Taking rights seriously, Duckworth, 1978.
- A matter of principle, Harvard, 1985.
- El dominio de la vida, Ariel, Barcelona, 1994.

Mc Intyre, A.: Tras la virtud, Crítica 1987.

Camps, V.: Virtudes públicas, Espasa, 1990.

Thiebaut, C.: Los límites de la comunidad, CEC, 1992.

## 55.-

Blumenberg, H.: La inquietud que atraviesa el río, Península,

1992.

Lyotard:

- La condición postmoderna, Cátedra, 1984.
- La postmodernidad explicada a los niños, Gedisa, 1987.
- Le differend, Minuit, 1983.

Vattimo, G.:

- La società trasparente, Garzanti, 1989.
- Las aventuras de la diferencia, Península, 1985.
- El fin de la modernidad, Gedisa, 1986.

Marramao, G.:

- Potere e secolarizzazione, E. Riuniti, 1985.
- L'ordine disincantato, Riuniti, 1985.

Baudrillard:

- Las estrategias fatales, Anagrama, 1984.
- Cultura y simulacro, Kairós, 1978.

Finkielkraut, A.: La derrota del pensamiento, Anagrama, 1987.

Bouveresse, J.: Rationalité et cynisme, Minuit, 1984.

Habermas et alli: La Postmodernidad, Kairós, 1985.

Lipovetsky, G.: La era del vacío, Anagrama, 1986.

Rorty, R.:

- Contingency, irony and solidarity, Cambridge, 1989.
- Filosofía y futuro, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Forjar nuestro País, Paidós, Barcelona, 1999.

Glucksmann, A.: La estupidez, Península, 1988.

Jameson, F.: Teoría de la Postmodernidad, Trotta, Madrid, 1996.

Lyon, D.: Postmodernidad, Alianza, Madrid, 1996.

## 56.-

Alberoni, F.:

- Las razones del bien y del mal. Gedisa, 1983.
- Movimiento e institución, Ed. Nacional, 1984.

Sánchez Vázquez: Ética, Grijalbo, 1978.

Robinson, R.: An atheist's values, Blackwell, 1975.  
Leslie, J.: Value and existence, Blackwell, 1979.  
Toulmin, S.: El puesto de la razón en la ética, Alianza, 1979.  
Vesey, G.: Human values, Harvester P. 1978.  
Maffetone, S.: Valori comuni, Il saggiatore, 1989.  
Rorty, R.: Objectivity, relativism and truth, Cambridge, 1991.  
Rescher, N.: The validity of values, Princeton U. P. 1993.

## 57.-

Aranguren, J.L.: Moralidades de hoy y de mañana, Taurus, 1973.  
Niebuhr, R.: El hombre moral en la sociedad inmoral, S.XXI,  
Buenos Aires, 1966.  
Lübbe, H.: Filosofía práctica y teoría de la historia, Alfa,  
1983.  
Russell, B.:  
- Human society in Ethics and politics, Mentor Book,  
1962.  
- Power, Norton, 1966.  
Schapiro: El totalitarismo, FCE, 1979.  
Klapp, O.: Información y moral, FCE, 1985.  
Gómez, A.: Sobre actores y tramoyas, Anthropos, 1992.  
Domenech, A.: De la ética a la política, Crítica, 1989.  
Elster, J.:  
- Uvas amargas, Península, 1988.  
- Ulises y las sirenas, FCE, México, 1989.  
- Juicios salomónicos, Gedisa, Barcelona, 1995.  
- Tuercas y tornillos, Gedisa, Barcelona, 1990.  
- El cemento de la sociedad, Gedisa, Barcelona, 1991.  
Lindholm, Ch.: Carisma, Gedisa, 1992.  
Sennett, R.:  
- La autoridad, Alianza, 1982.

- La corrosión del carácter, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Vida urbana e identidad personal, Península, Barcelona, 2001.
- El Respeto, Anagrama, 2003

Lukes, S.: El individualismo, Península, 1975.

Elias, N.:

- Humana Conditio, Península, 1990.
- La sociedad de los individuos, Península, 1990.

Dumont, L.: Ensayos sobre el individualismo, Alianza, 1987.

Ting-Lee, McCauley, Draguns, Eds.: Personality and person perception across cultures, Lawrence Erlbaum Publishers, London, 1999.

Gurevich, A.: Los orígenes del individualismo europeo, Crítica, Barcelona, 1997.

## 58.-

Hudson, W.H.: The is-ought question, McMillan, 1969.

Von Wright, G.:

- Ensayo de lógica modal, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1970.
- Explicación y comprensión, A.U. 1979.

Ross, A.: Lógica de las normas, Tecnos, 1971.

Pörn, I.: The logic of power, Blackwell, 1970.

Perelman, Ch.: La lógica jurídica, Civitas, 1979.

Veatch, H.: Ética del ser racional, Labor, 1967.

Hudson, W.D.: Reason and right, Freeman-Cooper, California, 1970.

Körner, S.: Practical reason, Blackwell, 1974.

Prior, A.: Papers in logic and ethics, Duckworth, 1976.

Forrester, M.: Moral language, Wisconsin U.P. 1982.

Najder, Z.: Values and evaluations, O.U.P. 1975.

Aune, B.: Reason and action, Routledge, 1963.  
Ossowska, M.: Moral Norms, North Holland, 1980.  
Gert, B.: Die Moralischen Regeen, Suhrkamp, 1983.  
Holland, R.: Against empiricism, Blackwell, 1980.  
White, M.: What is what to be done, O.U.P., 1981.  
Raz, J.: Practical reasoning, O.U.P. 1978.  
Kates, C.: Pragmatics and semantics, Cornell U.P. 1980.  
Moulines, U.: Pluralidad y recursión, Alianza, 1991.  
Berlin, I.: Conceptos y categorías, FCE, 1983.

## 59.-

O'Connor, D.: Free will, McMillan, 1971.  
Berofsky, B.: Free will and determinism, Harper & Row, 1966.  
Kenny, A.: Will, Freedom and power, Blackwell, 1976.  
Denyer, N.: Time, action and necessity, Duckworth, 1981.  
Hampshire, S.: Freedom of the individual, Chatto & W., 1975.  
Freinberg, J.: Rights, Justice and the bounds of liberty,  
Princeton U.P. 1980.  
Rougemont, D.: La parte del diablo, Planeta, 1983.  
Ricoeur, P.: Finitud y culpabilidad, Taurus, 1969.  
Hildebrand, D.: Deformaciones y perversiones de la moral, Fax,  
1967.  
Kaufmann, W.: Whitout guilt and justice, Delta, 1973.  
Berlin, I.: Libertad y necesidad en la historia, Revista de  
Occidente, 1974.  
Zambrano, M.: El hombre y lo divino, FCE, 1973.  
Gaita, R.: Good and evil, McMillan, 1991.

Martínez, J.J.: La fábula de la caverna, Península, 1991.

Camps, V.: Paradojas del individualismo, Crítica, 1993.

Dennett, D.:

- La actitud intencional, Gedisa, Barcelona, 1991.
- La libertad de acción, Gedisa, Barcelona, 1992.

Bruckner, P.: La tentación de la inocencia, Anagrama, Barcelona, 1996.

## 60.-

Parffit, D.: Prudence, morality and the prisoner's dilemma, British academy, 1981.

Scheffler, S.: A rejection of consequentialism, O.U.P., 1982.

Edwards, R.: Pleasures and pains, Cornell U.P. 1979.

Sidgwick, H.: Methods of ethics, prol. Rawls, Hackett, 1981.

Smart and Williams: Utilitarianisms. For and against, C.U.P. 1973.

Lyons, D.: Forms and limits of utilitarianism, O.U.P. 1965.

Hollis, M.: Models of man: philosophical thoughts on social action, C.U.P. 1977.

Finot, J.: La ciencia de la felicidad, Prometeo, 1966.

Broad, C.: Five types of ethical theory, Routledge, 1930.

Castaneda, H.: Thinking and doing, Reidel, 1975.

Kolakowski, L.: "Ética sin código" en El Racionalismo como ideología, Ariel, 1970.

Gerwirth, A.: Reason and morality, Chicago U.P. 1978.

McIntyre, A.: After Virtue, Duckworth, 1981.

Geach, P.: The virtues, 1977.

Bermudo, J.: Eficacia y Justicia, Horsori, 1992.

## 61.-

Zbinden et alli, La conciencia moral, Revista de Occidente, 1961.

Wright, D.: Psicología de la conducta moral, Planeta, 1974.

Piaget, J.: El criterio moral en el niño, Fontanella, 1977.

Peters, R.:

- Ethics and education, A&U. 1966.

- Authority, responsibility and education, A&U, 1973.

O'Connor, D.: An introduction to moral education, Penguin, 1967.

Zweig, P.: The heresy of self-Love, P.U.P, 1980.

Turiel, E.: El desarrollo del conocimiento social, Debate, 1984.

Watzlawick, P.: Teoría de la comunicación humana, Herder, 1981.

Bourdieu, P.: La reproducción, Laia, 1977.

Kolakowski, L.: Si Dios no existe, Tecnos, 1985.

Feinberg, J.: Conceptos morales, FCE, 1985.

Lepp, I.: La nueva moral, Carlos Lohlé, 1964.

Stevenson, L.: Siete teorías de la naturaleza humana, Cátedra, 1983.

Ariès, P.:

- La muerte en Occidente, Argos Vergara, 1982.

- El hombre ante la muerte, Taurus, 1983.

Tugendhat, E.: Autoconciencia y autodeterminación, FCE, México, 1993.

Guariglia, O.: Moralidad: ética universalista y sujeto moral; FCE, México, 1996.

Aronson, E.: El animal social, Alianza, Madrid, 1981.

López Castellón, E.: Psicología científica y ética actual, Fragua, Madrid, 1972.

Wyss, D.: Estructuras de la moral, Gredos, Madrid, 1975.

Goffman, E.:

- La presentación de la persona en la vida cotidiana, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.
- Relaciones en público, Alianza, Madrid, 1979.

Rubio Carracedo, J.: Ética constructiva y autonomía personal, Tecnos, Madrid, 1992.

Kohlberg, L.: Essays on moral development, Harper and Row, NY, 1981.

Díaz and Berk: Private speech, Lawrence Erlbaum Publishers, London, 1992.

Bodei, R.: Una geometría de las pasiones, Muchnik, Barcelona, 1995.

## 62.-

Lévi-Strauss:

- Mitológicas, 3 Vol., FCE, 1964.
- El pensamiento salvaje, FCE, 1964.
- Las estructuras elementales del parentesco, Planeta, 1985.
- Tristes tópicos, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1970.

Malinowski, B.:

- Los argonautas, Península, 1975.
- Estudios de psicología primitiva, Paidós, 1963.

Foucault, M.:

- La verdad y las formas jurídicas, Gedisa, 1980.
- Un diálogo sobre el poder, Alianza, 1981.
- Les mots et les choses, Gallimard, 1966.
- Microfísica del poder, La Piqueta, 1980.
- La vida de los hombres infames, La Piqueta, 1990.
- Acabar la era del hombre, Teorema, 1979.
- El pensamiento del afuera, Pre-textos, 1988.
- Vigilar y castigar, Siglo XXI, 1977.

Kroeber, A.:

- El estilo y la evolución de la cultura, Guadarrama, 1969.
- Anthropology, HBJ Book, 1963.

Pitt-Rivers, J.: Antropología del honor, Crítica, 1979.

Harris, M.:

- Introducción a la antropología general, A.U.1982.
- El materialismo cultural, AU, 1982.
- Vacas, cerdos, guerras y brujas, Alianza.
- Caníbales y reyes, Argos Vergara, 1978.
- Bueno para comer, Alianza, 1989.
- El desarrollo de la teoría antropológica, S. XXI, 1983.
- La cultura norteamericana contemporánea, Alianza, Madrid, 1984.
- Nuestra especie, Alianza, 1992.
- Teorías de la cultura en la era postmoderna, Crítica, Barcelona, 2000.

Racliffe-Brown, A.: Estructura y función en la sociedad primitiva, Península, 1972.

Douglas, M.:

- Símbolos naturales, A.U. 1978.
- Pureza y peligro, Siglo XXI, Madrid, 1973.
- Estilos de pensar, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Como piensan las instituciones, Alianza, Madrid, 1996.

Levi-Bruhl, L.: La mentalidad primitiva, La Pleyade, Buenos Aires, 1972.

Wolf, E.: Antropología social de las sociedades complejas, AU, 1980.

Gennep, A.: Los ritos de paso, Taurus, 1986.

Simonis, Y.: Claude Levi-Strauss o la pasión del incesto, Cultura Popular, 1969.

Sauquillo, J.:

- Michel Foucault: una filosofía de la acción, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Para leer a Foucault, Alianza, Madrid, 2001.

Morey, M.: Lectura de Foucault, Taurus, 1983.

Lerena, C.: Reprimir y liberar, Akal, 1983.

## 63.-

- Pross, H.: La violencia de los símbolos sociales, Anthropos, 1983.
- Heintz, P.: Los prejuicios sociales, Tecnos, 1968.
- Phillips, B.: Sociología, McGraw Hill, 1982.
- Young, K.: Psicología social, Paidós, 1963.
- Barbu, Z.: Problems of historical psychology, Routledge, 1960.
- Aronson, E.: El animal social, A.U. 1975.
- Harsanyi, J.: Essays on ethics, social behavior & scientific explanation, Reidel, 1976.
- Backman, S.: Psicología social, Pr. Ed. México, 1979.
- Dumont, L.:
- Homo aequalis, Taurus, 1982.
  - La civilización india y nosotros, Alianza, Madrid, 1989.
  - Ensayos sobre el individualismo, Alianza, Madrid, 1987.
- Bourdieu, P.:
- ¿Qué significa hablar?, Akal, 1985.
  - Cosas dichas, Gedisa, 1988.
  - La distinción, Taurus, 1988.
  - El sentido práctico, Taurus, Madrid, 1991.
- Elias, N.: Sobre el tiempo, FCE. 1989.
- Ellyson, S. (ed.): Power, dominance and Nonverbal behavior, Springer-Verlag, 1985.
- Lukes, S.: Power, Blackwell, 1986.
- Barnes, B.: La naturaleza del poder, E. Pomares, 1990.
- Galbraith, J.: La anatomía del poder, P&J, 1984.
- Wright Mills, C.: Carácter y estructura social, Paidós, 1963.
- Bell, D.:
- Las contradicciones culturales del capitalismo,

Alianza, Madrid, 1977.

-El advenimiento de la sociedad postindustrial, Alianza, Madrid, 1976.

-Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial, Alianza, Madrid, 1984.

Blom, A.: Gigantes y enanos, Gedisa, Buenos Aires, 1991.

Warnock, M.: La imaginación, FCE, 1981.

Veblen, T.: Teoría de la clase ociosa, F.C.E., 1944.

Russell, B.: Power, Norton, 1969.

Gilbert, M.: On social Facts, Princeton U. P. 1992.

## 64.-

Darwin, Ch.:

-El origen de las especies, Edaf, 1970.

-El origen del hombre, Edaf.

Galton, F.: Herencia y eugenesia, AU, 1988.

Huxley, J.:

-La evolución, Losada, 1965.

-El hombre está solo, Sudamericana, 1953.

Lorenz, K.:

-Sobre la agresión, el pretendido mal, S.XXI, 1971.

-Biología del comportamiento, S.XXI.

-Evolución y modificación de la conducta, S. XXI, 1972.

-Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada, Plaza y Janes, 1975.

-La acción de la naturaleza humana, AU, 1988.

Tinbergen, N.: Estudios de etología, AU, 1975.

Montagu, A.: La naturaleza de la agresividad humana, A.U. 1978.

Morris, D.:

-El mono desnudo, Plaza y Janes, 1969.

-La biología del arte, S.XXI, 1971.

-El zoo humano, Plaza y Janes, 1970.

Lewis, J.: ¿Mono desnudo u homo sapiens?, Plaza y Janes, 1976.

- Wilson, E.:
- Sobre la naturaleza humana, FCE, 1980.
  - Sociobiology, Harvard U.P. 1975.
- Eysenck-Kamin: La confrontación sobre la inteligencia, Piramide, 1983.
- Eysenck, H.:
- La desigualdad del hombre, A.U. 1981.
  - Usos y abusos de la pornografía, Alianza, 1979.
  - Raza, inteligencia y educación, E. Aura, 1976.
  - La rata o el diván, Alianza, 1979.
  - Psicología del sexo, Herder, 1981.
- Ruse, M.:
- La filosofía de la biología, AU, 1990.
  - Sociobiología, Cátedra, 1983.
  - La revolución darwinista, AU, 1983.
- Dawkins, R.: El gen egoísta, Labor, 1979.
- Clark, S.: The nature of the beast, O.U.P., 1982.
- Midgley, M.: Beast and man. The roots of human natures, Harvester P. 1978.
- Nagel, T.: The possibility of altruism, Princeton U.P. 1970.
- Blum, L.: Friendship, altruism and morality, Routledge, 1980.
- Cela, C.: De genes, dioses y tiranos, Alianza, 1985.
- Taylor, H.: El juego del cociente intelectual, AU, 1983.
- Alberoni/Veca: Altruismo y moral, Ediciones B, 1989.
- Smith, W.J.: Etología de la comunicación, FCE, México, 1982.
- Lock and Peters: Human Symbolic Evolution, Blackwell, 1999.
- De Waal, F.: La política de los chimpancés, Alianza, Madrid, 1993.
- Eibl-Eibesfeldt, I.: Biología del comportamiento humano, Alianza, Madrid, 1993.

## 65.-

Freud, S.:

- Obras Completas, tres vols. Biblioteca nueva, 1973.
- Más allá del principio del placer.
- El malestar de la cultura, Obras Comp., Madrid, 1973.

Jung, E.:

- Realidad del alma, Losada, 1946.
- Tipos psicológicos, Sudamericana, 1945.

Villamarzo, P.: Frustración pulsional y cultura en Freud, Salamanca, 1982.

Freijo, E.: El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral, Madrid, 1966.

Fromm, E.: El miedo a la libertad, Paidós, 1971.

Meynell, H.: Freud, Marx and morals, McMillan, 1981.

Deleuze:

- Diferencia y repetición, Jucar, 1988.
- El pliegue, Paidós, 1989.

Deleuze/Guattari:

- El antiedipo, Barral, 1973.
- ¿Qué es la filosofía?, Anagrama, 1993.

Rosolato, G.: Ensayos sobre lo simbólico, Anagrama, 1974.

Lacan, J.: Escritos, S.XXI, 1972.

Skinner, B.:

- Registro acumulativo, Fontanella, 1975.
- Más allá de la libertad y la dignidad, Fontanella, 1972.
- Walden dos, Fontanella, 1978.

Chomski et alii: La explicación en las ciencias de la conducta, A.U. 1974.

Watzlawick, P.:

- ¿Es real la realidad?, Herder, 1979.
- Cambio, Herder, 1980.
- El lenguaje del cambio, Herder, 1980.

-Lo bueno de lo malo, Herder, 1987.

Watzlawick et alii: La realidad inventada, Gedisa, 1989.

Gay, P.: Freud, Paidós, 1990.

Goleman, D.:

- Inteligencia emocional, Kairós, Barcelona, 1996.

- El punto ciego, Plaza y Janés, Barcelona, 1997.

Shweder, R.: Thinking through cultures, Harvard U. P. 1991.

Wierzbicka, A.: Emotions across languages and cultures, C.U.P. 1999.

## 66.-

Buchanan, J.:

- The limits of liberty, Chicago, 1975.

- El cálculo del consenso, Espasa, 1980.

Olson, M.:

- The logic of collective action, Harvard, 1965.

- Auge y decadencia de las naciones, Ariel, 1986.

Davis, M.: Teoría del juego, A.U. 1971.

Neumann-Morgenstern: The theory of games and economic behavior, P.U.P. 1953.

Elster, J.: Rational choice, Blackwell, 1986.

Arrow (comp.): Opciones sociales y toma de decisiones mediante criterios múltiples, Alianza, 1986.

## 67.-

Popper, K.:

- Truth, rationality and the growth of scientific knowledge, Klostermann, 1979.

- Conocimiento objetivo, Tecnos, 1982.

- Conjectures and refutations, Routledge, 1963.

Polanyi, N.: Science, faith and society, Chicago, 1964.

- Bunge, M.: *Ética y ciencia*, S.XXI, 1972.
- Bronowsky, J.: *Ciencia y valores humanos*, Lumen, 1968.
- Harina: *Ética de la manipulación*, Herder.
- Lakatos-Musgrave (eds.): *Problems in the philosophy of science*, Amsterdam, 1968.
- Feyerabend, P.:
- *Science in a free society*, NLB, 1978
  - *¿Por qué no Platón?*, Tecnos, 1985.
  - *Adiós a la razón*, Tecnos, 1984.
  - *Contra el método*, Ariel, 1974.
- Kuhn, T.:
- *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, 1971.
  - *La tensión esencial*, FCE, 1982.
- Hacking, I.: *Revoluciones científicas*, FCE, 1985.
- Tuomela, R.(comp): *Ensayos sobre explicación y comprensión*, AU, 1980.
- Churchland, P.: *Materia y conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Longino, H.: *Science as social knowledge*, Princeton U. P. 1990.

## 68.-

- Muguerza, J. (ed.): *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, 1989.
- Rials, S.: *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, 1988.
- Gauchet, M.: *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989.
- Fauré, C.: *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*, FCE, México, 1995.
- Legros, R.: *L'idée d'humanité*, Grasset, Paris, 1990.
- Gardies, J.L.: *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, LGDJ, 1972.

- Delmas-Marty, M.:
- Vers un droit commun de l'humanité, Textuel, Paris, 1996.
  - Pour un droit común, Seuil, 1994.
- Kelsen, H.: Teoría pura del derecho, Losada, 1941.
- Brunner, E.: La justicia, México, 1961.
- Perelman, Ch.: De la justicia, México, 1964.
- Engisch, K.: Introducción al pensamiento jurídico, Guadarrama, 1967.
- Sauer, W.: Filosofía jurídica y social, Labor, 1933.
- Sarotte, G.: Le materialisme historique dans l'étude du droit, Pavillon, 1969.
- Bobbio, N.:
- Teoría della scienza giuridica, Giappichelli, 1950.
  - Il positivismo giuridico, Torino, 1961.
- Stone, J.: Law and the social sciences in the second half century, Minesota U.P. 1966.
- Morris, H.: On guilt and innocence: essays in legal philosophy and moral psychology, C.U.P. 1976.
- Strauss, L.: Natural right and history, Chicago, 1955.
- Perelman, Ch.: Droit, morale et philosophie, LGLJ, 1968.
- Maihoffer et alii: Naturrecht oder Rechtspositivismus?, Darmstadt, 1962.
- Carr, Croce et alli: Los derechos del hombre, LAIA, 1973.
- Carrillo Salcedo, J.:
- Soberanía de los estados y derechos humanos en derecho internacional contemporáneo, Tecnos, Madrid, 1995.
  - Dignidad frente a barbarie, Trotta, Madrid, 1999.
- Flathman, R.: Democracy and disobedience, O.U.P. 1973.
- Blázquez-Ruiz, F.: Perfiles ético-políticos de la sociedad actual, Verbo Divino, 1992.
- Cassese, A.: Los derechos humanos en el mundo contemporáneo,

Ariel, Barcelona, 1993.

Falk, R.: Human Rights and state sovereignty, Holmes and Meier, NY, 1981.

Vasak, K. Ed.: Las dimensiones internacionales de los derechos humanos, tres vols. Serbal-Unesco, Barcelona, 1984.

## 69.-

Aranguren, J.L.: Ética y política, Guadarrama, 1963.

Kliemt, H.: Filosofía del Estado y criterios de legitimidad, Alfa, 1983.

Oppenheim, F.: Ética y filosofía política, FCE, 1976.

Kuhn, H.: El Estado, Rialp, 1979.

Höffe, O.: Etick und politik, Suhrkamp, 1979.

Trilling: La imaginación liberal, Edhasa.

Gewirth, A.: Political philosophy, Coll-Mc, 1965.

Croce, B.: Ética y política, Iman, 1952.

Parekh, B.: Pensadores políticos contemporáneos, AU, 1986.

Offe, C.:

- Disorganized capitalism, Polity Press, 1985.

- Contradicciones en el estado de bienestar, AU, 1990.

Popper, K.:

- La sociedad abierta y sus enemigos, Paidós, 1957.

- The poverty of historicism, Routledge, 1961.

Cornforth, M.: The open philosophy and the open society, Lawrence, 1968.

Hayek, F.:

- The constitution of liberty, Routledge, London, 1960.

- Scientism and the study of society, Glencoe, 1952.

- Law, legislation and liberty, Routledge, 2 Vol., 1973-76.

Berger, P.: La revolución capitalista, Península, 1989.

Linz, J.: La quiebra de las democracias, AU, 1987.

Sartori, G.: Teoría de la democracia, 2 Vol., AU, 1988.

Schmitt, C.: La dictadura, AU, 1985.

Dahl, R.: La democracia y sus críticos, Paidós, 1992.

Plant, R.: Modern political thought, Blackwell, 1991.

Henri-Levy, B.: La barbarie con rostro humano, Monte Avila, 1978.

Lara, M.P.: La democracia como proyecto de identidad ética, Anthropos, 1992.

Schumacher, E.: Small is beautiful, Abacus, 1974.

Ferrater Mora: Las crisis humanas, Alianza, 1983.

Aranguren: Propuestas morales, Tecnos, 1983.

Savater, F.: La tarea del héroe, taurus, 1982.

Viano, C.: Ética, Labor, 1977.

Lasky, M.: Utopía and Revolution, Chicago U.P., 1976.

Maffesoli, M.: La transfiguration du politique, Grasset, 1992.

Colletti, L.: Pagine di filosofia e politica, Rizzoli, 1989.

Pizzorusso, A.: Minoranze e maggioranze, Einaudi, 1993.

Perona, A.: Entre el liberalismo y la socialdemocracia, Anthropos, 1993.

González, J. (ed.): Convicciones políticas, responsabilidades éticas, Anthropos, 1990.

López Calera, N.: Yo, el Estado, Trotta, 1992.

Ross Poole: Moralidad y Modernidad, Herder, Barcelona, 1993.

Bilbeny, N.: Democracia para la diversidad, Ariel, 1999.

Camps, V.: Introducción a la filosofía política, Crítica, Barcelona, 2001.

Llano, A.: Humanismo cívico, Ariel, Barcelona, 1999.

- Ovejero, F.: Mercado, ética y economía, Icaria, Barcelona, 1994.
- Plant, R.: Modern political thought, Blackwell, Oxford, 1991.
- Quesada, F.: La filosofía política en perspectiva, Anthropos, Barcelona, 1998.
- Dahl, R.: La democracia y sus críticos, Paidós, Barcelona, 1992.

## 70.-

- Magee, B.: Los hombres detrás de las ideas, FCE, 1982.
- Bobbio, N.: El problema de la guerra y las vías de la paz, Gedisa, 1982.
- Ruiz, A.: La justicia de la guerra y de la paz, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- Passmore, J.: La responsabilidad del hombre ante la Naturaleza, Alianza.
- Taylor, Ch.: La ética de la autenticidad, Paidós, 1994.
- Roubiczek, P.: Ethical values in the age of science, C.U.P. 1969.
- Grenon, M.: La crisis mundial de la energía, Alianza, 1974.
- Paterson-Ryder: Animal's rights, Centaur P., 1979.
- Morris, D.: El contrato animal, Emece, 1991.
- Wollstonecraft, M.: Vindicación de los derechos de la mujer, Tribuna Feminista, 1977.
- Millet, K.: Política sexual, Aguilar, 1969.
- Figes, E.: Actitudes patriarcales, Alianza, 1972.
- Firestone, S.: La dialéctica del sexo, Kairós, 1976.
- Sullerot, E.: (col) El hecho femenino, Argos Vergara, 1979.
- Hamilton, R.: La liberación de la mujer, Península, 1980.
- Friedam, B.: La segunda fase, P&J, 1983.
- Greer, G.: Sexo y destino, P&J, 1985.

Irigaray, L.: *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, 1985.

Amorós, C.: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, 186.

Le Doeuff, M.: *L'étude et le rouet*, Seuil, 1989.

Gatens, M.: *Feminism and philosophy*, Polity Press, 1991.

Valcárcel, A.: *Sexo y filosofía*, Anthropos, 1991.

Saltzman, J.: *Equidad y género*, Cátedra, 1992.

Berlin, I.: *El fuste torcido de la humanidad*, Península, 1992.

Harris, M.: *La cultura norteamericana contemporánea*, Alianza, 1984.

Handke, P.: *Historia del lápiz*, Península, 1991.

Quintanilla, M./Machuca, R.: *La utopía racional*, Espasa, 1989.

Molla, A. (ed.): *Conmutaciones*, Laertes, 1992.

Shayegan, D.: *La mirada mutilada*, Península, 1990.

Ramonedá, J.: *Apología del presente*, Península, 1989.

Dahrendorf, R.: *El conflicto social moderno*, Mondadori, 1990.

Gadamer, H.: *La herencia europea*, Península, 1990.

Veca, S.: *Una filosofía pública*, Feltrinelli, 1986.

Giner, S.:  
- *El destino de la libertad*, Espasa, 1987.  
- *La gobernabilidad*, S. XXI, 1993.

Glucksmann, A.: *El undécimo mandamiento*, Península, 1991.

Marina, J.A.: *Elogio y refutación del ingenio*, Anagrama, 1992.

Ferrater Mora, J.: *Las palabras y los hombres*, Península, 1991.

Negri, T.: *Fin de siglo*, Paidós, 1992.

Cortina, A.: *La moral del camaleón*, Espasa, 1991.

Muguerza, J.: *Desde la perplejidad*, FCE, 1990.

- Dworkin, R.:
- Ética privada e igualitarismo político, Paidós, Barcelona, 1993.
  - El dominio de la vida, Ariel, Barcelona, 1994.
- Sandel, M.: Liberalism and the limits of justice, C.U.P. 1982.
- Thiebaut, C.: Los límites de la comunidad, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
- Walzer, M.:
- Spheres of Justice, Basic Books, NY, 1985.
  - Tratado sobre la tolerancia, Paidós, Barcelona, 1998.
  - Con Miller, Eds.: Pluralismo, justicia e igualdad, FCE, Argentina, 1997.
- Taylor, Ch.:
- Multiculturalisms and "the politics of recognition, Princeton U. P. 1992.
  - La ética de la autenticidad, Paidós, Barcelona, 1994.
- Phillips, D.: Looking backward, Princeton U. P. 1993.
- Sebreli, J.J.: El asedio a la modernidad, Ariel, Barcelona, 1992.
- Lukes-García Eds.: Ciudadanía: justicia social, identidad y participación, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- Herman, A.: La idea de decadencia en la historia occidental, Andrés Bello, Barcelona, 1998.
- Markoff, J.: Olas de democracia, Tecnos, Madrid, 1999.
- Del Aguila, R.: La senda del mal, Taurus, Madrid, 2000.
- Etzioni, A.: La nueva regla de oro, Paidós, Barcelona, 1999.
- Mouffe, Ch.: El retorno de lo político, Paidós, Barcelona, 1999.
- Gorz, A.: Miserias del presente, riqueza de lo posible, Paidós, Barcelona, 1998.
- Nussbaum, M. Ed.: Los límites del patriotismo, Paidós, Barcelona, 1999.
- Margalit, A.: La sociedad decente, Paidós, Barcelona, 1997.
- Kymlicka, W.:

- Filosofía política contemporánea Ariel, Barcelona, 1995.
- The rights of minority cultures, Oxford U. P. 1995.
- Ciudadanía multicultural, Paidós, Barcelona, 1996.

Fukuyama, F.:

- El fin de la historia y el último hombre, Planeta, Barcelona, 1992.
- La gran ruptura, Ediciones B, Madrid, 2001.

Beck, U.:

- La invención de lo político, FCE, Argentina, 1998.
- ¿Qué es la globalización?, Paidós, Barcelona, 1998.
- Un nuevo mundo feliz, Paidós, Barcelona, 2000.

Held, D.: La democracia y el orden global, Paidós, Barcelona, 1997.

Modelos de democracia, Alianza Ensayo, 2001.

Amin, S.: El capitalismo en al era de la globalización, Paidós, Barcelona, 2000.

Zolo, D.: Cosmópolis, Paidós, Barcelona, 2000.

Küng-Kuschel, Eds.: Hacia una ética mundial, Trotta, Madrid, 1994.

Martínez Navarro, E.: Ética para el desarrollo de los pueblos, Trotta, Madrid, 2000.

Guttman, A.: La educación democrática, Paidós, Barcelona, 2001.

Pettit, Ph.: Republicanismo, Paidós, Barcelona, 1999.

Albi, E.: Público y privado: Un acuerdo necesario, Ariel, Barcelona, 2000.